



Les saints Matamores en Espagne, au Moyen Âge et au Siècle d'Or (XIIème-XVIIème siècles). Histoire et Représentations.

Lidwine Linares

► To cite this version:

Lidwine Linares. Les saints Matamores en Espagne, au Moyen Âge et au Siècle d'Or (XIIème-XVIIème siècles). Histoire et Représentations.. Linguistique. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2008. Français. NNT: . tel-00588390

HAL Id: tel-00588390

<https://theses.hal.science/tel-00588390>

Submitted on 23 Apr 2011

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*À Franck,
parti rejoindre les saints beaucoup trop vite*

« Il était près de cinq heures de l'après-midi (je venais de regarder l'heure distraitemment), et je songeais qu'il était trop tard pour essayer de me remettre au travail maintenant. Assis dans le canapé du salon, je me remis alors à songer distraitemment au petit problème qui m'occupait l'esprit par intermittence depuis bientôt trois semaines, à savoir le nom qu'il convenait de donner à Titien dans mon étude, et j'essayais de me consoler de ne pas encore avoir arrêté de choix définitif en pensant que, paradoxalement, c'est plutôt si je m'étais mis à écrire tout de suite, sans me poser vraiment à fond la question du choix du nom, qu'on aurait pu me soupçonner de vouloir me dérober à l'effort pour me la couler douce à Berlin cet été, et qu'il y avait plutôt lieu de se réjouir, dans le fond, que depuis bientôt trois semaines, par scrupules exagérés et souci d'exigence perfectionniste, je m'étais ainsi contenté de me disposer en permanence à écrire, sans jamais céder à la paresse de m'y mettre ».

Jean-Philippe TOUSSAINT, *La Télévision*, 2001.

Merci à Claude Chauchadis qui m'a, dès le DEA, dirigée mais surtout épaulée et fait une entière confiance. Toujours présent quand j'en avais besoin, à l'écoute, il a fait preuve durant ces longues années d'une humanité hors du commun et d'une disponibilité sans faille... jusqu'à son départ pour son pèlerinage à Compostelle... Oserais-je penser que j'y suis (un peu) pour quelque chose ?

Je remercie également les institutions qui m'ont accueillies tout au long de mon parcours pour les conditions de travail fabuleuses qu'elles m'ont offertes: l'UTM, l'Université de Limoges et, bien entendu, la *Casa de Velázquez*. J'ai une pensée pour ses directeurs, Gérard Chastagnaret et Jean-Pierre Étienvre, et ses directeurs d'études, Pierre Moret et Xavier Huetz de Lemps, pour leurs conseils et leur soutien.

Je souhaite également ici rendre hommage aux professeurs que j'ai pu rencontrer et qui m'ont aidée dans mon projet, conseillée, donné à lire leurs travaux avant même leur publication, ou ceux qui simplement m'ont donné le goût de faire ce que je fais, notamment Michel Moner, Fernando Baños Vallejo, José Aragüés Aldaz, Patrick Henriot et bien d'autres.

Je dois remercier aussi certains personnels de bibliothèques qui m'ont facilité l'accès aux documents, et ont été à l'écoute de mes nombreux et très compliqués besoins : je pense ici à Félix et à toute l'équipe du Cadist, à Charo Moreno et Axelle Gagnard, au personnel de la BNE, notamment celui de la salle Cervantes et de la reprographie pour m'avoir souvent microfilmé des ouvrages en un temps record.

Enfin, je tiens à remercier tous ceux qui m'ont tant encouragée, soutenue et aidée dans ce projet. Mes relecteurs et amis : Hélène, avec qui j'ai eu le bonheur de partager le même bureau et de nombreux ragots pendant deux trop courtes années, Axelle, qui dans le domaine de la sainteté et dans bien d'autres encore m'a énormément apportée et avec qui j'ai eu la chance de parcourir le monde, Isabelle, pour son dévouement tout particulier, toujours prête à me rendre service et à m'écouter, Frédéric pour sa bonne humeur et son enthousiasme devant les montagnes de relectures et corrections de dernière minute, David, pour ses constants encouragements et ses précieux conseils, Yannick, pour son soutien et son amitié et Thomas, pour m'avoir fait croire que mon chapitre était si merveilleux qu'il avait même pris des notes. Merci à Jaimito pour sa disponibilité, pour m'avoir aidée à déchiffrer cet horrible manuscrit des *Miracles de saint Isidore* et pour ses précieuses lumières d'excellent latiniste, à Morgan et Sébastien pour leur aide en matière d'informatique, eux qui ont passé des jours et des jours à récupérer un par un tous ces fichiers de thèse disparus à cause d'un virus... et des heures des heures à résoudre tout un tas d'autres tracas... Merci à tous ceux, compagnons de route ou/et de *cañas*, qui, à un moment ou à un autre m'ont soutenue dans ce projet : Laurent et Karim,

les meilleurs voisins de bureau dont je pouvais rêver et avec qui les pauses thé ont toujours été un plaisir, Hélène Sirantoine, compagne de guerre sainte, Bertrand, Evguenia et Stéphanie avec qui j'ai partagé les joies de la collocation, Coline, Sophie, Maud, Héloïse, Javi, Carlos, Karine, Paco, Enrique, Gladys, Mag et Marjo, Wil, les copains du tango, grâce à qui je parvenais de temps en temps déconnecter ces derniers mois, Boujama en particulier qui a réussi le challenge de faire de certains samedis après-midis de vrais samedis après-midi.

Merci à Sebastián, que la providence a mis sur mon chemin (de croix...). Comme quoi, travailler sur les saints a du bon. Du soutien psychologique au soutien informatique, des annexes à la mise page, il a été l'un des piliers de soutènement de cette entreprise dans ses dernières semaines, Avec un dévouement exceptionnel et un sourire à toute épreuve, il m'a rassérénée chaque fois que le désespoir me gagnait.

Merci à ma famille, ma grand-mère Maryse grâce à qui j'ai découvert l'Espagne et Madrid, mon père Alain, mes tantes Muriel et Ghislaine, Jacques, qui ont toujours cru en moi. Enfin, mes pensées vont en particulier à ma mère Gladys, qui m'a encouragée depuis toujours, consolée souvent, soutien de la première comme de la dernière heure, elle a fait un sacerdoce de la relecture du texte mais aussi de l'harmonisation ces indigestes notes, sources de nombreux cauchemars... À Bernadette et à ma tante Edwige aussi, relectrices acharnées. Lors de leur collaboration finale, elles ont toutes les trois mis un point d'honneur à traquer toutes les coquilles et autres maladresses (elles seront désespérées de savoir qu'il en reste encore...).

NOTE PRÉLIMINAIRE:

Note concernant les citations et les traductions :

Nous avons pris le parti de citer les textes dans leur langue d'origine lorsque ils étaient tirés d'ouvrages de notre corpus. Dans le cas contraire, et si une traduction existait, nous les avons cités en français ou en espagnol.

Nous avons proposé, en note, une traduction des textes latins. Lorsqu'il existait une traduction relativement récente en espagnol ou français, nous l'avons privilégiée. Nous indiquons systématiquement qui en est le traducteur et quelle en est l'édition. Lorsque rien n'est indiqué, il s'agit de traductions élaborées par nos soins, dont le lecteur pardonnera l'approximation.

Les textes qui n'ont pas fait l'objet d'une édition de ce siècle ont été modernisés, pour faciliter leur accès au lecteur.

Cependant les textes anciens déjà édités ont été cités selon les normes choisies par l'éditeur scientifique. Il s'agissait ainsi de ne pas remettre en cause le choix de scientifiques de renom.

En revanche, nous n'avons volontairement pas modernisé les titres ni les noms des auteurs dans les notes et la bibliographie pour faciliter les recherches bibliographiques de nos éventuels lecteurs. En effet, c'est sous cette forme qu'ils sont répertoriés dans les bibliothèques.

Choix des annexes :

Ce travail a été la cause d'une grande frustration. Notre but premier était en effet d'élaborer une anthologie la plus complète et la plus pertinente possible. Nous espérons pouvoir la compléter dans l'avenir. Certes certains de ces textes ont été édités récemment mais, il nous semblait intéressant et commode de les avoir réunis dans un même volume.

À défaut d'une anthologie complète, nous avons dû procéder à un choix difficile qui s'est essentiellement porté sur :

Les premiers textes, car ils mettent en place la légende.

Les autres textes qui nous ont semblé particulièrement intéressants pour notre analyse, et que nous n'avons cités que partiellement.

D'autres, bien trop long n'ont pas pu, à notre grand regret, être intégré. Nous avons tenté, dans la mesure du possible d'en joindre soit des parties représentatives du propos de l'auteur, soit la structure.

Le manuscrit de Lucas de Tuy est le seul ouvrage pour lequel nous ne disposions d'aucune édition : trois chapitres auraient mérité de figurer dans ces pages. Cependant la grande difficulté pour le déchiffrer s'ajoutant à nos lacunes en latin nous rendait la tâche difficile. Notre édition aurait donc été trop approximative. Nous comptons ainsi sur Patrick Henriët qui, selon nos informations, en aurait le projet.

Enfin, le choix de nos annexes iconographiques n'a pas non plus été de soi et a supposé bien des frustrations. Nous ainsi avons choisi de ne présenter que les œuvres que nous avons mentionnées dans le corps de notre texte et pour lesquelles nous avons des reproductions convenables. Certaines reproductions de mauvaise qualité (difficultés pour prendre des clichés, mauvais éclairages, absence dans les catalogues édités...) ont donc, à notre grand regret, déterminé notre choix d'aborder ou non une œuvre.

INTRODUCTION

Y levantándose dejó de comer, y fue a quitar la cubierta de la primera imagen, que mostró ser la de San Jorge, puesto a caballo con una serpiente enroscada a los pies, y la lanza atravesada por la boca, con la fiereza que suele pintarse. Toda la imagen parecía una ascua de oro, como suele decirse. Viéndola Don Quijote, dijo : – Este caballero fue uno de los mejores andantes que tuvo la milicia divina ; llamóse don San Jorge, y fue además defendedor de doncellas. Veamos esta otra.

Descubrióla el hombre, y pareció ser la de San Martín, puesto a caballo, que partía la capa con el pobre. Y apenas la hubo visto Don Quijote, cuando dijo : – Este caballero también fue de los aventureros cristianos, y creo que fue más liberal que valiente, como lo puedes echar de ver, Sancho, en que está partiendo la capa con el pobre y le da la mitad ; y sin duda debía de ser entonces invierno, que, si no, él se la diera toda según está de caritativo. – No debió de ser eso, dijo Sancho, sino que se debió de atener al refrán que dice que « para dar y tener, seso es menester ».

Rióse Don Quijote y pidió que le quitasen otro lienzo, debajo del cual se descubrió la imagen del patrón de las Españas a caballo, la espada ensangrentada, atropellando moros y pisando cabezas ; y viéndola, dijo don Quijote ; – Este sí que es caballero, y de las escuadras de Cristo : éste se llama don San Diego Matamoros ; uno de los más valientes santos y caballeros que tuvo el mundo y tiene ahora el cielo. [...] y mira que este gran caballero de la cruz bermeja háselo dado Dios a España por Patrón y amparo suyo, especialmente en los rigurosos trances que con los moros los españoles han tenido, y así le invocan y llaman como defensor suyo en todas las batallas que acometen, y muchas veces le han visto visiblemente en ellas derribando, atropellando, destruyendo y matando los agarenos escuadrones ; y desta verdad te pudiera traer muchos ejemplos, que en las verdaderas historias españolas se cuentan¹.

Cette scène, tirée du Quichotte, témoigne de la dévotion et de l'attachement du peuple espagnol envers les saints militaires. Il faut dire que l'Espagne avait souffert de plain fouet la conquête musulmane et que l'entreprise de très longue haleine qu'avait été la reconquête des territoires perdus avait largement favorisé l'apparition de légendes mettant en scène des chevaliers célestes venus apporter la victoire aux Chrétiens. Si ce type d'interventions miraculeuses au cœur des champs de bataille n'était pas l'apanage de l'Espagne, on peut toutefois affirmer qu'elle en avait la primeur. Selon les légendes,

¹ M. DE CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Ed. del IV^e centenario, Ed. Alfredo Ortells, Valencia, 1986, tome II, chapitre LVIII, pp. 852-856.

plusieurs saints se partagèrent la tâche ardue de mettre en déroute les ennemis des Chrétiens espagnols pendant près de sept siècles – et même davantage puisque les apparitions se seraient prolongées après la Reconquête. Les acteurs de la lutte contre l’envahisseur maure étaient au nombre de quatre : saint Jacques, apôtre du Christ, évangéliste et patron de l’Espagne, saint Georges, le soldat martyr byzantin, adopté dans les contrées orientales de la péninsule, saint Émilien, ermite castillan du Ve siècle et enfin saint Isidore, archevêque de Séville au VIe siècle et patron de la ville de León depuis la translation de ses reliques au XIe siècle.

Les matamores et la critique

Comme les répliques de don Quichotte le montrent, les soldats saints n’ont pas reçu un égal traitement et leurs légendaires apparitions n’ont pas connu la même diffusion. Saint Jacques est sans conteste le « champion » de la Reconquête², le matamores³ par excellence. Il est, de plus, l’évangéliste et le libérateur d’une Espagne dont il est le patron, le légitime défenseur et le protecteur attitré depuis de nombreux siècles. Ses exploits militaires, en particulier les interventions de Clavijo et de Coimbra, sont bien connues de tous, encore de nos jours, et sont passées du statut de légendes « historico-hagiographiques⁴ » au statut de mythe⁵ : un mythe de fondation d’une Espagne unie contre l’ennemi, encore présent dans l’inconscient collectif.

² C’est d’ailleurs ainsi, si l’on en croit le *Liber Sancti Jacobi*, qu’il se serait présenté lui-même à Stephano, pèlerin grec, alors qu’il lui apparut pour lui annoncer qu’il aiderait le roi à reprendre la ville de Coimbra aux Sarrasins : « Stephane, serue dei, qui me non militem sed piscatorem uocari iussisti, ideo taliter tibi appareo ut me deo militare eiusque athletam esse meque in pugna contra Sarracenos Cristianos anteire et pro eis uictorem existere amplius non dubites ». *Liber Sancti Jacobi*, in *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad media*, M.C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), Santiago, 1985, p. 137.

« por eso te me aparezco de esta forma, para que no dudes más de que milito al servicio de Dios y soy su campeón y en la lucha contra los sarracenos precedo a los cristianos y salgo vencedor por ellos ». *Liber sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, A. MORALES, C. TORRES, J. FEO (éds.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 376.

³ De nos jours, un « matamores » est « el que se jacta de valiente », « valentón ». En France, le « matamore » désigne un personnage de théâtre (notamment sous la plume de Corneille), un faux brave ou un vantard (*Le Robert*). Il n’est cependant pas répertorié dans son acception étymologique originelle, « tueur de Maures », dans les dictionnaires anciens (*Diccionario de Autoridades* ou *Tesoro de la Lengua* de Covarrubias) ni contemporains (*Diccionario del uso del español* de María Moliner ou *Diccionario de la Real Academia Española*). L’usage, en revanche, montre que, malgré son absence des dictionnaires de référence, c’est sous cette acception étymologique qu’est le plus souvent employé ce terme. Le français dispose du terme « matamore », mais comme il renvoie à un personnage bien différent de celui qui va nous occuper tout au long de notre thèse, nous avons finalement pris le parti, après une longue réflexion et de nombreuses hésitations, de franciser le terme espagnol et de créer un néologisme : nous parlerons donc de saint « matamores », formule qui présentait l’avantage de renvoyer plus clairement aux triomphes de ces saints militaires. Nous espérons que les puristes de la langue française excuseront notre audace.

⁴ Comme le rappelle Hyppolite Delehay, « La légende [...] a nécessairement une attache historique ou topographique. Elle rapporte à un personnage réel des faits imaginaires ; elle met en scène, dans un endroit déterminé, des scènes de fantaisie ». En ce qui concerne saint Jacques, cette affirmation est on ne peut plus vraie. Il ne s’agit pas seulement de mettre en scène le saint dans un contexte précis, mais plus encore d’ancrer véritablement les légendes de ses interventions miraculeuses dans l’Histoire.

⁵ Nous nous appuyons essentiellement ici sur la définition du mythe que donne Mircea Eliade : « el mito cuenta una historia sagrada ; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso

C'est ce qui explique sans doute le vif succès que ce saint a connu auprès de la critique. Il existe en effet une bibliographie abondante sur la figure de saint Jacques, bien que ce soient essentiellement le Chemin qui mène à son sépulcre et la question du pèlerinage qui aient reçu les faveurs de la recherche scientifique⁶. Nombre de ces travaux, qui continuent pourtant d'être cités en référence, sont déjà datés, notamment ceux des spécialistes des questions jacobéennes que sont Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz. Mus par une dévotion exceptionnelle et une exaltation hors du commun, ils s'attachent dans leurs travaux à mettre en lumière l'étroite relation qui existe entre le saint et l'Espagne. Bien que tous deux étaient intimement persuadés que la figure de saint Jacques est l'une des clés pour comprendre l'Histoire du pays, leur vision des choses est pourtant irréconciliable : en effet, tandis que le premier affirme haut et fort que saint Jacques a fait l'Espagne, le second répond que saint Jacques est le fruit de l'Espagne⁷. Ces auteurs se sont ainsi livrés une guerre de plume des plus virulentes pendant nombre d'années ce qui a, à notre sens, considérablement réduit la portée de leurs conclusions.

Plus récemment, la publication d'excellents ouvrages monographiques a contribué à dépoussiérer les études jacobéennes ainsi qu'à détourner l'attention de la question du Chemin de Saint-Jacques. Ainsi, plusieurs études ont apporté un éclairage résolument nouveau sur la figure de saint Jacques et ont abordé, entre autres thèmes, celui du matamores. Ofelia Rey Castelao examine ainsi la question jacobéenne à partir de l'étude du *Voto de Santiago*⁸, ce qui lui donne l'occasion d'étudier le traitement de la légende de l'apparition miraculeuse de Clavijo dans les productions historiographiques du Moyen Âge jusqu'à nos jours. Francisco Márquez Villanueva entend balayer l'ensemble du

de los "comienzos". Dicho de otro modo : el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento : una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una "creación" : se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser*. El mito no habla de lo que ha sucedido *realmente*, de lo que se ha manifestado plenamente. Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los "comienzos". Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la "sobre-naturalidad") de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo "sobrenatural") en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día ». M. ELIADE, *Mitos y realidades*, chapitre 1 « La estructura de los mitos, la importancia del "mito vivo" », [en ligne].

⁶ Nous renvoyons ici à notre bibliographie, plus particulièrement aux sections « saint Jacques » et « Histoires locales, chemin de Saint Jacques, pèlerinages ». Pour une vision plus complète le lecteur pourra se reporter à la bibliographie publiée récemment par F. FERMÍN DE LOS REYES GÓMEZ, qui témoigne du nombre important d'écrits consacrés à ce sujet et à ce personnage. *Bibliografía del camino de Santiago*, Madrid, Ministerio de educación, 2000, 2 vols.

⁷ Le titre même de deux de leurs ouvrages est emblématique de leurs divergences : A. CASTRO, *Santiago de España*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1958 ; C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Santiago, hechura de España*, Ávila, Estudios Jacobeos, 1993 [il s'agit d'une réédition de plusieurs articles plus anciens].

⁸ Il s'agit d'un tribut imposé aux habitants de la péninsule destiné à rendre grâce à l'apôtre pour la victoire miraculeuse de Clavijo. Nous aurons l'occasion de développer ce point dans la suite de notre thèse. O. REY CASTELAO, *La historiografía del voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

phénomène jacobéen, présentant une étude générale qui fait une place à chacune des différentes facettes du saint et établissant des ponts entre celles-ci⁹. Klaus Herbers traite le sujet d'un point de vue plus « politique » et analyse les relations entre saint Jacques et la monarchie, faisant une place particulière à la question du patronage au Moyen Âge. Il traite par conséquent des exploits militaires de saint Jacques sur lesquels est fondée, en grande partie, l'idée d'un tel patronage¹⁰. Enfin, Nicolás Cabrillana Ciézar est le seul à aborder directement la question du matamores, ce qu'il fait par le prisme de ses représentations iconographiques¹¹. Cette excellente étude a le mérite de présenter un inventaire important – à compléter sans doute étant donné le nombre pléthorique de sculptures, tableaux, gravures, disséminés aux quatre coins de la péninsule – des images présentant saint Jacques livrant combat à cheval. À partir de l'analyse de quelques-unes de ces œuvres, il s'attache à montrer comment l'artiste, le commanditaire de l'œuvre, le contexte historique ou la zone géographique d'exécution influent sur la représentation. Ces ouvrages, celui de Herbers mis à part, présentent l'avantage considérable de s'inscrire dans la longue durée donnant de fait des informations précieuses sur l'évolution de la figure, des légendes et des représentations de saint Jacques.

Ils sont bien entendu complétés par des études plus ponctuelles et précises, certains spécialistes de la question de saint Jacques publiant essentiellement des articles. Si les légendes de saint Jacques ont fait des émules parmi ces scientifiques de renom, nous pensons notamment à Manuel Cecilio Díaz y Díaz dont la bibliographie est exceptionnellement fournie, la figure du matamores a moins mobilisé. On retiendra pourtant quelques productions qui constituent une mine précieuse d'informations sur les premières représentations équestres de saint Jacques, leur sens et leur origine. Nous pensons ici aux travaux de Jean Babelon ou du suscité Díaz y Díaz¹² dont, malgré le grand intérêt, la nature même d'étude ponctuelle justifie le caractère lacunaire.

Les trois autres saints matamores n'ont pas été davantage étudiés, pour ne pas dire qu'ils l'ont été beaucoup moins, en particulier leur facette de matamores. Le patronage de saint Georges en Aragon a donné lieu à plusieurs études, dont une est extrêmement fournie. Il s'agit d'une monographie composée par trois spécialistes de la matière géorgienne qui en développent plusieurs aspects depuis les origines jusqu'à nos

⁹ F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago, trayectoria de un mito*, Barcelona, Ediciones Bellatera, 2004.

¹⁰ K. HERBERS, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica, desarrollo del « Santiago Político »*, Poio, Fundación cultural Rutas del románico, 2006.

¹¹ N. CABRILLANA CIÉZAR, *Santiago matamores, historia e imagen*, Málaga, Diputación de Málaga, 1999.

¹² J. BABELON, « Le thème de la violence dans l'iconographie de Saint-Jacques le Matamore », in *Actes du 94^{ème} Congrès National des Sociétés Savantes*, Paris, BN, 1971, pp. 333-347 ; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, « Santiago caballero y la reconquista de Coimbra », in *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad Media*, Santiago, Bibliófilos gallegos, 1985, pp. 123-143.

jours. Après une introduction rappelant les origines byzantines de saint Georges, c'est essentiellement la relation entre saint Georges et l'Aragon qui retient l'attention¹³. C'est aujourd'hui le texte qui fait la plus belle part à la figure du matamores, les autres travaux étant essentiellement centrés sur saint Georges et le dragon et n'insistant pas forcément sur la récupération hispanique de ce mythe. Cet ouvrage mis à part, on retrouve quelques informations dans des livres plus généraux, comme ceux consacrés aux Ordres de chevalerie, mais aucun n'est exclusivement centré sur le tueur de Maures. La figure de saint Isidore matamores a quant à elle été précisément étudiée par Patrick Henriët dans de nombreux articles¹⁴, qui mettent essentiellement en lumière l'utilisation politique du saint et de ces légendes dans le royaume de León. Malgré tout, ce médiéviste ne s'est pas intéressé au sort de ces mêmes légendes à l'époque moderne. Enfin, la figure d'Émilien a été largement abordée par Brian Dutton dans son édition critique du poème hagiographique que Berceo consacre à ce saint¹⁵. Il y fait une excellente étude de l'œuvre de Berceo à la lumière de ses sources et accorde une place de choix à l'analyse du *Voto de San Millán*¹⁶. Il s'interroge ainsi sur le propos de l'hagiographe et sur le sens à donner à son récit de l'intervention miraculeuse de saint Émilien à Hacinas. Répondant à Dutton, et prolongeant sa réflexion, Francisco Grande Quejigo a également consacré sa thèse de doctorat à l'hagiographie émilienne du poète de la Rioja, développant plus particulièrement la problématique de sa diffusion. Ces deux études restent cependant circonscrites au Moyen Âge et n'abordent que de manière indirecte la figure du matamores.

Enfin, les interventions miraculeuses des matamores, en particulier de saint Jacques, sont évoquées dans des études menées par des historiens qui s'attachent au concept de guerre sainte. Ces auteurs ne disent rien de la spécificité des saints hispaniques mais ils s'interrogent sur le phénomène des interventions de saints militaires dans son ensemble. Ils tentent ainsi de répondre à la question des conditions *sine qua non* qui préludent de telles légendes. Jean Flori, par exemple, s'est penché sur cette question

¹³ F. MARCO SIMÓN ; A. MONTANER FRUTOS ; G. REDONDO VEINTEMILLAS, *El Señor San Jorge, patrón de Aragón*, col. Mariano de Pano y Ruata, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada Concepción, 1999.

¹⁴ P. HENRIËT, « Hagiographie et politique à León au début du XIII^e siècle : les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza » in *Revue Mabillon*, Paris, Brepols, 1997, n.s. 8, tome 69, p. 53-82 ; « Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore de Séville à León (XI-XIII^e siècles) », in Martin Heinzelmann, Klaus Herbers, Dieter Bauer (éds.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionem, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart, Steiner, 2002, pp. 334-350 ; « Un exemple de religiosité politique : saint Isidore et les rois de León (XI-XIII^e siècles) », in *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*, (actes du colloque organisé par le Laboratoire de recherches sur l'histoire des congrégations et ordres religieux, 15-17 mai 1997, Wrocław), Marek Derwich et Michel Dmitriev (éd.), Wrocław, LARHCOR, 1999, pp. 77-95.

¹⁵ B. DUTTON (éd.), *Vida de San Millán de la Cogolla. Estudio y edición crítica*, 1984 [1^{ère} édition de 1967], in *Obras Completas*, Tamesis Books, Londres.

¹⁶ Tout comme le *Voto de Santiago*, le *Voto de San Millán* est un tribut accordé, cette fois, au monastère éponyme en remerciement de l'intervention miraculeuse d'Hacinas-Simancas.

dans plusieurs de ses ouvrages¹⁷. Cependant, s'il aborde les saints militaires en partant du concept de guerre sainte et de guerre sacrée, sa réflexion reste très générale : il ne traite de l'Espagne et des saints espagnols que pour illustrer son propos et ne prête finalement d'attention qu'aux jalons qui précèdent la mise en place des légendes hispaniques. Cependant, que l'historien fasse de ces légendes un objet d'étude témoigne de l'ancrage de la sainteté militaire dans un temps et un lieu bien définis.

Au bout du compte, le constat qui s'impose ici est celui d'un paradoxe qui sous-tend la production scientifique consacrée à la sainteté espagnole. De fait, l'une des principales gloires du sanctoral hispanique, le patron national, le matamores, saint militaire typiquement hispanique dont l'action est résolument ancrée dans l'Histoire de l'Espagne, n'a donné lieu qu'à des études éparses, fragmentaires, lacunaires ou connexes. Le *miles* Jacques n'a donc fait l'objet que d'une recherche limitée, aucune étude autonome et exclusive ne faisant la synthèse de son histoire, de ses légendes et de ses représentations. Il en va de même pour les trois autres saints pour lesquels aucune recherche d'envergure n'a véritablement été menée sur leur lutte armée contre l'altérité religieuse. Découle directement de ce premier constat un second : si la figure isolée des saints matamores a peu mobilisé les chercheurs, on imagine aisément à quel point le thème des matamores dans son ensemble a été négligé par la critique. Il n'existe aucune étude qui présente une vision d'ensemble et dans laquelle l'on s'interroge sur la sainteté militaire hispanique dans sa globalité.

Une Histoire de la sainteté militaire hispanique

L'histoire de la sainteté militaire hispanique commence au XII^e siècle alors qu'est composée la première chronique mettant en scène une intervention miraculeuse de saint Jacques destinée à apporter la victoire : en effet l'auteur de l'*Historia Silense* rapporte comment saint Jacques était apparu à un évêque grec pour lui annoncer la prochaine victoire du roi Ferdinand I^{er} alors en prise avec les Maures pour la reconquête de la ville de Coimbra. Il apparaît alors sur un blanc destrier et portant des armes resplendissantes, affirmant fermement sa condition de soldat du Christ :

Supereminente uero nocte clauditur dies : tunc ex more cum peregrinus in oratione pernoctaret, subito in extasi raptus, ei apostolus Iacobus, uelut quasdam clauas in manu tenens apparuit, eumque alacri uultu alloquens ait : « Heri, – inquit –, pia uota precancium deridens credebas me strenuissimum militem nunquam fuisse ». Et hec dicens allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam ; quem

¹⁷ J. FLORI, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001 ; *Guerre sainte, jihad, croisade, violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Le Seuil, 2002.

apostolus ascendens, ostentis clauibus peregrino innotuit Coninbriam ciuitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum »¹⁸.

Même si, dans ce texte, l'intervention de saint Jacques n'est pas concrètement décrite par l'auteur de la chronique, on ne peut nier que l'on assiste ici à l'émergence de la figure du matamores. C'est à partir de cette époque que les légendes prennent forme, se multiplient, sont fixées par écrit. Nous avons donc pris le parti de faire du début du XII^e siècle le *terminus a quo* de notre analyse des légendes et des représentations des saints matamores.

Malgré tout, il convient de chercher les racines des légendes en amont, dans l'Histoire, c'est pourquoi des incursions dans les temps primitifs de l'Église et dans le haut Moyen Âge nous semblent indispensables pour en saisir les éléments constitutifs. En outre remonter le temps permet de mettre en lumière les conditions qui créent un terreau favorable à la naissance et à la multiplication de ces dernières. Quel est donc le facteur déclenchant à un moment donné de l'apparition de telles légendes ? On comprendra donc que répondre à ces questions suppose de se replonger au plus profond de l'Histoire : l'Histoire de la sainteté militaire, l'Histoire de la violence et de son acceptation par l'Église et enfin l'Histoire de l'Espagne en s'arrêtant en particulier sur le concept de Reconquête. Quels sont ses fondements, sa nature, ses enjeux ? Parallèlement, il s'agit, par cette digression temporelle de comprendre l'origine du mythe de saint Jacques. Saint Jacques est le premier saint espagnol intervenant dans les combats, il n'a pourtant pas de vocation militaire. Il nous semble donc nécessaire de revenir sur l'histoire de ce saint, en particulier sur sa relation avec la péninsule.

Notre propos est donc d'écrire l'histoire de la sainteté militaire espagnole depuis ses origines. Le *terminus ad quem* de notre étude se situe à la fin du XVII^e siècle. Ce choix s'est imposé pour plusieurs raisons : la fin du XVII^e siècle est en effet, une période charnière où le mythe s'essouffle, où l'on change de dynastie mais aussi d'orientations politiques – or nous verrons combien les légendes des matamores sont éminemment politiques –, et où s'achève le Siècle d'Or espagnol.

¹⁸ *Historia Silense*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art.cit.*, pp. 141-143.

« Empero, sobreviniendo la noche, ciérrase el día ; entonces, como el peregrino, según costumbre, pernoctase en oración, de pronto llevado en éxtasis, el apóstol Santiago se le apareció como teniendo en las manos ciertas llaves, y hablándole con rostro alegre dice : Ayer, burlándote de los piadosos deseos de los suplicantes, creías que yo nunca fuera militar valentísimo. Y esto diciendo fue llevado un esplendísimo caballo de gran alzada ante el pórtico de la iglesia, cuya nívea claridad toda la iglesia iluminaba desde las abiertas puertas, el que subiendo el Apóstol y enseñando las llaves, hizo saber el peregrino que había de entregar al día siguiente, cerca de las nueve de la mañana, la ciudad de Coimbra al rey Fernando ».

Traduction espagnole de GÓMEZ MORENO, in *Introducción a la Historia Silense, con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*, Madrid, Estudio tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1921, pp. 122-124.

Inscrire notre thèse dans le temps long s'est donc finalement imposé comme une évidence car cela permettait à la fois d'en analyser les fondations, les racines intrinsèques, ainsi que les évolutions : de fait ce sont six siècles durant lesquels la légende prend forme, décline et disparaît ou prend au contraire de l'ampleur... Six siècles aussi pendant lesquels la représentation textuelle des saints matamores va évoluer : d'une simple allusion à un *miles Christi* on passe à l'évocation détaillée et suggestive d'un saint chevalier triomphant. L'image aussi est en permanente mutation. De fait, c'est par le prisme de ses représentations que nous aborderons plus en détail la figure des matamores.

Une histoire culturelle des matamores

L'une des perspectives adoptée est donc celle de l'histoire culturelle telle que la définit Pascal Ory, à savoir « l'histoire sociale des représentations »¹⁹. En effet, les légendes et les représentations s'inscrivent dans un contexte historique et culturel précis et n'ont plus de sens lorsqu'elles en sont détachées. Ce dernier détermine ainsi fondamentalement la manière de raconter et de représenter. Plusieurs facteurs historiques sont de fait déterminants et conditionnent la production liée à la légende des matamores : au Moyen Âge par exemple la nécessité de justifier certains tribus prélevés aux fidèles, les derniers efforts de reconquête, la volonté de construire une identité sont autant de facteurs qui vont influencer sur les représentations textuelles et plastiques. Il en va de même au Siècle d'Or avec, par exemple, les diverses polémiques qui secouent les fondations de la tradition jacobéenne. À l'inverse, les représentations informent sur le contexte et sur la manière d'appréhender l'histoire sociale des royaumes chrétiens d'Espagne, car comme souligne Pascal Ory :

Quant à l'observateur lui-même, il peut remettre incessamment sur le métier la représentation, en fonction de la culture de son temps. Ainsi les vies de saints (hagiographies) ont-elles été successivement prises comme telles par les prédicateurs et leurs fidèles, puis négligées par l'histoire dite positiviste comme ramassis de légende, avant d'être relues comme document de premier ordre sur les représentations de leur auteur²⁰.

Ainsi, tout au long de notre thèse, nous nous interrogeons également sur les rapports entre les représentations elles-mêmes. De fait, l'image véhiculée par les textes peut être différente selon qu'il s'agit d'une chronique, d'une hagiographie monographique, d'un *flos sanctorum*. Il en va de même en ce qui concerne les représentations plastiques. En effet, le support utilisé, les opinions personnelles de

¹⁹ P. ORY, *L'histoire culturelle*, Paris, PUF, 2004.

²⁰ *Ibid.*, p. 11.

l'auteur, les volontés des commanditaires, et d'autres facteurs encore déterminent et conditionnent la représentation qui est faite du saint. Nous nous efforçons donc de mettre en lumière les enjeux de ces diverses représentations, les matamores étant au centre des débats politico-religieux du Moyen Âge (disputes entre Tolède et Compostelle, nécessité de construire une identité, etc.) mais aussi du Siècle d'Or (débats juridiques sur le paiement du tribut à Saint-Jacques, sur la question du patronage). Il s'agit dans le même temps de recenser les témoignages écrits et les représentations iconographiques car la quantité des productions liées aux matamores renseignent tout autant sur les enjeux considérables de ces figures légendaires.

La diversité des supports entraîne *de facto* un nombre considérable de documents de toutes natures. C'est aussi ce qui fait la valeur et la richesse de ce sujet. Le choix du corpus a donc nécessité méthode et rigueur. Ainsi nous avons pris le parti de ne pas restreindre nos documents à un genre spécifique mais nous avons, au contraire, privilégié des supports multiples. Pour limiter à un nombre raisonnable notre corpus textuel, nous avons donc résolu de nous arrêter sur l'ensemble des documents anciens qui mettent en place la légende. Nous avons précisé dans la mesure du possible la date de composition de ces œuvres. En ce qui concerne les productions textuelles plus tardives, celles de la fin du Moyen Âge et celles du Siècle d'Or, nous avons préféré ne sélectionner que des documents exemplaires ou ceux qui apportent une nouveauté dans le traitement qui est fait du saint. En ce qui concerne les images, nous nous sommes attachée à sélectionner les représentations qui pouvaient le mieux illustrer notre propos et témoigner de la mise en place de la légende, de sa fixation puis de son adaptation aux différents éléments de contexte.

On l'aura compris, ce travail se situe à la croisée des chemins : nous avons ainsi adopté une perspective à la fois diachronique et synchronique. Par le prisme de leurs représentations, textuelles mais aussi, parfois, plastiques, nous nous sommes appliquée à écrire l'histoire de la sainteté militaire hispanique dans son ensemble et à en dégager les étapes essentielles et les grands enjeux.

CHAPITRE PREMIER

Les saints matamores au regard des critères généraux de la sainteté

I. UN TYPE DE SAINTETÉ CANONIQUE ?

Qu'est-ce qu'un saint¹ ? Cette question a donné lieu à d'innombrables recherches, tant il est difficile de définir ce qu'est la sainteté en quelques mots. Les auteurs du *Dictionnaire de théologie catholique* rappellent que le sens primitif du mot de sainteté est inconnu mais que celle-ci est « à coup sûr, une expression religieuse, désignant la pureté, l'exemption de fautes, de péchés ou de vices. Par son étymologie², en effet, la sainteté dit séparation : il s'agit d'une séparation du péché »³. Le saint désigne donc une personne vertueuse menant une vie exemplaire et exerçant, nous le verrons par la suite, ses vertus à un degré héroïque mais également une personne pieuse, fidèle défenseur de la foi chrétienne. Malgré tout, il semble tout à fait impossible de définir le saint en fonction de son seul comportement, car comme le fait très justement remarquer Serge Bonnet:

Un saint c'est d'abord un homme extraordinaire habité par Dieu. C'est aussi une réponse aux besoins spirituels d'une génération, c'est encore un homme qui est l'illustration éminente des idées que les Chrétiens d'un temps donné se font de la sainteté⁴.

C'est ainsi qu'il définit l'homme saint, et c'est aussi la définition que reprend à son compte le spécialiste de l'hagiographie André Vauchez dans l'introduction de sa thèse monumentale sur la sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. Ainsi le saint

¹ Nous reprenons ici le titre d'un article de J.M. SALLMANN, « Qu'est-ce qu'un saint ? », in *Rives nord-méditerranéennes*, [ressource électronique], Aix en Provence, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, 2^e série, 1999, n°3. Cet article ne permet cependant pas de répondre à la question telle qu'elle est posée. En effet, l'auteur ne se penche dans cette étude que sur le culte des saints à partir du XIII^e siècle et ne rend donc pas compte de l'évolution de ce concept depuis son apparition.

² En hébreu, sainteté se dit *qôdeš* et saint, *qadoš*, d'une racine qui signifie « séparé ».

³ A. VACANT, E. AMANN, E. MANGENOT, « Sainteté », in *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1920-1950, tome XIV, p. 841.

⁴ S. BONNET, *Histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint-Rouin*, Paris, imp. St Paul, 1956, p. 75. Cité par A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Ecole française de Rome, 1988 [1^{ère} éd. 1981], p. 8.

se définit non seulement par son comportement exemplaire et sa relation avec Dieu, mais aussi en fonction de sa relation avec les fidèles, et du contexte dans lequel il évolue. Prendre conscience de ce facteur revient à admettre que la sainteté n'est pas une réalité figée dans le temps mais que, bien au contraire, elle est en constante mutation. Le saint n'est pas le même selon la période considérée, et les critères qui font de tel ou tel personnage un saint homme ou une sainte femme évoluent de manière significative au fil des siècles.

A. Sainteté et saintetés

Martyr, confesseur ou docteur de l'Eglise

Outre la Vierge, Jean-Baptiste et les Apôtres, les personnages considérés comme saints dans les premiers siècles du christianisme sont ceux qui, face aux constantes persécutions contre les Chrétiens, avaient su endurer tortures et souffrances et renoncer à la vie terrestre pour défendre leur foi. Ainsi le culte des martyrs, premiers saints dont l'Eglise a commémoré la mémoire grâce, notamment, à l'écriture puis la lecture publique de leurs Actes, s'est développé de manière constante pour atteindre son apogée à partir des III^e et IV^e siècles de notre ère. En effet si, avant la conversion de Constantin et sa reconnaissance officielle du christianisme en 312, puis les édits de Milan et de Thessalonique, respectivement de 313 et de 380⁵, les fréquentes persécutions contre les Chrétiens avaient permis la naissance et la multiplication de ce nouveau type de saint, elles avaient du même coup empêché un développement institutionnalisé de leur culte. De fait Peter Brown fait remarquer dans son ouvrage sur le culte des saints dans l'Antiquité que :

Il est loin d'être assuré que ce que nous avons appelé, par commodité, « l'essor du culte des saints » à la fin du IV^e siècle ait été autre chose que la vigoureuse mainmise des évêques et des classes dirigeantes de l'Empire romain sur ce culte. Le culte lui-même avait de bien plus profondes racines. La force des sentiments portés aux saints personnages et aux morts martyrs remontait au judaïsme : ils font partie de croyances d'une durée impressionnante⁶.

Le fait est que, quels qu'en furent les promoteurs et les raisons intrinsèques, c'est à partir de cette époque que ce type de culte s'institutionnalise, prend de l'ampleur, et s'exporte :

⁵ Par l'édit de Milan, édit dit de « tolérance », les empereurs romains d'Occident et d'Orient, Constantin et Licinius, accordent pleine liberté aux Chrétiens, tandis que par l'édit de Thessalonique, Théodose le Grand fait du christianisme la religion officielle de l'empire romain.

⁶ P. BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la Chrétienté latine*, Paris, Le Cerf, 1996 [éd. originale 1981], traduit de l'anglais par A. Rousselle, p. 48.

Dès la fin des persécutions, le culte liturgique des martyrs connut un grand essor. On procéda alors à l'exhumation de leurs restes et à leur transfert dans des sépultures plus dignes et plus sûres [...]. Le développement du culte des martyrs amena bientôt les évêques à intervenir dans ce domaine de façon plus active. Responsables de la liturgie, ils organisèrent la célébration régulière des fêtes des saints, dont on commémorait le souvenir au jour anniversaire de leur mort. Sous leur contrôle et parfois sur leur initiative furent rédigés des Actes décrivant les circonstances de leur martyre. Ces textes se transmettaient d'une Eglise à l'autre et, au IV^e siècle, le culte de certains saints commença à se diffuser loin de leurs communautés d'origine⁷.

Ainsi de nombreux martyrs jouissent d'une popularité et d'un prestige assez important, notamment les martyrs les plus anciens qui apparaissent aux fidèles comme des intercesseurs plus efficaces. De manière concomitante, la fin des persécutions marque une évolution dans la conception que l'on se fait de la sainteté. Si effectivement les saints martyrs n'ont jamais été si célèbres et autant célébrés qu'à cette époque, il n'en reste pas moins que leur ère est bien révolue. La sainteté doit donc s'adapter à ces nouvelles réalités pour « trouver » d'autres types de candidats à la sainteté. Le temps des martyrs laisse donc place, peu à peu, à celui des confesseurs.

Dans l'Eglise primitive, le *confessor* était celui qui proclamait sa foi malgré les persécutions, la différence entre le martyr et le confesseur résidant dans le fait que l'un mourait et l'autre non. Par extension ce terme désigne plus tard le saint qui manifeste sa foi par sa vie et ses actes, qui vit en conformité avec les enseignements du Christ : les évêques et les moines sont donc les deux nouveaux types de saints qui voient le jour à la faveur de cet élargissement de la notion de sainteté. Selon André Vauchez :

depuis la fin de l'Antiquité, la sainteté épiscopale avait toujours tenu une place très importante dans l'Eglise. Après un apogée qui se situe approximativement entre 500 et 800, l'idéal épiscopal perdit la prépondérance qu'il avait exercé au profit d'un modèle à la fois érémitique et monastique. Mais il connut de nouveaux succès aux X^e et XI^e siècles⁸.

Malgré tout, le développement et le succès de ces nouveaux modèles de sainteté n'ont pas été tout à fait homogènes : de fait certaines régions comme l'Espagne, et en particulier la Castille ou l'Afrique du Nord, sont restées profondément « attachées à une conception martyriale de la sainteté »⁹ et aux dévotions traditionnelles, si bien qu'il faut attendre les VI^e et VII^e siècles pour que naisse et se développe le culte de saints confesseurs, moines ou

⁷ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, pp. 15-16.

⁸ *Ibid.*, p. 329.

⁹ A. DERVILLE, P. LAMARCHE, A. SOLIGNAC, « Saints », in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique : doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1988-1990, tome XIV pp. 209-210.

évêques. Plus tard, à l'intérieur de cette même « catégorie », l'éventail continue de s'élargir, les candidats à la sainteté d'augmenter, et les critères d'évoluer¹⁰. Ainsi, entre les XII^e et XIII^e siècles c'est le modèle évangélique – vie ascétique, pauvreté, et zèle pastoral – qui est mis en avant et privilégié par la papauté lors des canonisations. Pendant les derniers siècles du Moyen Âge, quand ce modèle entre en crise, la culture et le mysticisme sont désormais les critères les plus valorisés dans l'élection des saints.

Ainsi, il apparaît qu'au fil des siècles se superposent plusieurs modèles de sainteté : la sainteté ancienne, datant des premiers siècles de l'Eglise, loin de disparaître, se conjugue à de nouveaux types de saints, plus proches dans le temps et plus adaptés aux besoins spirituels d'une époque. Cependant, comme le remarque Jean-Michel Sallmann, ce phénomène n'est qu'en apparence spontané, dans la mesure où « la sainteté était étroitement encadrée par un appareil ecclésiastique »¹¹.

Sainteté reconnue, sainteté promue et sainteté canonisée

Si, effectivement, il semble clairement que la sainteté a été l'objet d'un étroit contrôle de la part de l'Eglise, celui-ci ne s'est mis en place que tardivement et de manière progressive.

Ainsi, la plupart des saints anciens, ceux du premier millénaire, ont-ils échappé aux enquêtes et aux procès destinés à prouver qu'ils méritaient bien d'être considérés comme saints. Leur sainteté, et plus encore celle des martyrs¹², ne posait en effet aucun problème et était publiquement reconnue et acclamée par les fidèles : leur résistance, face aux souffrances et aux tentations qui entraînaient parfois leur mort, était une preuve indéniable de l'authenticité de leur foi ainsi que de son caractère inaliénable. Dans un premier temps ces saints étaient donc vénéérés, au niveau local, par les communautés chrétiennes, sans qu'aucun contrôle ne soit exercé. Ce qui prévaut donc dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge, c'est le fameux adage *Vox populi, vox dei*¹³. Comme le fait remarquer Peter Brown, le recours à la sainteté est une nécessité pour les fidèles de cette époque :

¹⁰ Nous suivons ici A. VAUCHEZ, *op. cit.*, Livre II « La sainteté officielle : formes et critères de la perfection chrétienne d'après les procès de canonisation », chapitre 3 « l'évolution des critères de la sainteté de la fin du XII^e au début du XV^e », pp. 449-489.

¹¹ J.M. SALLMANN, *art. cit.*, p. 7.

¹² P. BROWN a démontré que les saints martyrs, dans l'Antiquité tardive, étaient perçus comme les intercesseurs les plus efficaces car leur condition d'« humains » les rendaient plus proches des fidèles : « Les hommes qui avaient montré, en tant que martyrs, qu'ils étaient de vrais serviteurs de Dieu, pouvaient attacher à Dieu les autres hommes, plus étroitement que ne le pouvaient les anges. Car la croyance aux actions des anges, même ceux qui obéissaient le mieux aux volontés de Dieu, avait tendance à dresser une falaise d'êtres appartenant à un autre ordre, entre la race humaine et Dieu ». P. BROWN, *op. cit.*, pp. 83-84.

¹³ Nous reprenons ici les conclusions tirées par A. VAUCHEZ, dans le premier chapitre de l'étude déjà citée : « Dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge : *Vox Populi* et pouvoir épiscopal (III^e-X^e siècle) », pp. 15-24.

les hommes et les femmes de la Méditerranée, à partir de la fin du IV^e siècle, se tournèrent de façon de plus en plus explicite vers la recherche de l'amitié, de l'inspiration et de la protection, en cette vie et au-delà de la tombe, d'êtres invisibles, qui étaient eux aussi des hommes, et qu'ils pouvaient investir des traits précis et palpables qu'avaient dans leur propre société des figures aimées et puissantes¹⁴.

Or, comme nous l'avons par ailleurs souligné, l'absence de contrôle ne signifie en aucun cas une non intervention de la part de la hiérarchie ecclésiastique : si la sainteté est bel et bien reconnue par tous, souvent de manière spontanée au départ, le culte est promu malgré tout grâce aux diverses interventions des institutions, et notamment des évêques : translations et promotion du culte des reliques, célébrations de fêtes, rédaction et diffusion des *Actes* de leur martyre. Plus tard encore, notamment entre les VI^e et IX^e siècles, on rédige leurs vies, on agrandit les sanctuaires et les basiliques, on développe les pèlerinages grâce à la mise en place de communautés monastiques¹⁵... Il s'agit donc, d'une part de promouvoir le culte de saints locaux récents, proches dans le temps et dans l'espace et aptes à protéger efficacement la communauté, et, d'autre part, de s'approprier d'une manière ou d'une autre les saints anciens (apôtres, premiers martyrs...), jouissant déjà d'un prestige important, en se procurant leurs reliques ou en mettant en avant un lien quelconque entre le saint en question et la zone géographique, ville ou évêché¹⁶. Cependant, aux VIII^e et IX^e siècles, la promotion se conjugue à la vigilance, et un accord des autorités épiscopales est nécessaire pour vénérer des reliques ou encore pour la translation de corps saints. Selon André Vauchez « ces mesures disciplinaires sont à mettre également en relation avec la fascination croissante exercée par les reliques sur les clercs et les fidèles »¹⁷.

Ce contrôle change de mains et s'amplifie au XI^e siècle avec la Réforme grégorienne, grâce à laquelle le pape devient le chef suprême d'une Europe dont la foi chrétienne assure l'unité. De fait, à cette époque, le Saint-Siège se réserve le droit d'autoriser, ou non, le culte d'un personnage dans toute la Chrétienté occidentale. Ce sont les prémices de la canonisation pontificale, qui ne cesse de concurrencer les prérogatives

¹⁴ P. BROWN, *op. cit.*, p. 71.

¹⁵ A. DERVILLE, P. LAMARCHE, A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 210.

¹⁶ Il est en effet fréquent de voir la légende d'un saint modifiée par des hagiographes ou des chroniqueurs locaux. Le bollandiste Hippolyte Delehaye nous rappelle que « les liens que le peuple établit entre lui et son saint préféré ne sont pas toujours également intimes. On se contente souvent de l'honneur de l'avoir reçu vivant ou mort dans les murs de la cité ; et il suffit alors d'imaginer un voyage qui ne modifie en rien les grandes lignes de son histoire », H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1973, p. 56. De fait, nous serons amenée à constater que c'est le cas par exemple en ce qui concerne la description de l'apostolat de saint Jacques en Espagne.

¹⁷ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 22.

épiscopales, de se rationaliser, et de se radicaliser. En effet, c'est au XIII^e siècle que commence à se développer, sous l'influence d'Innocent III, la procédure de canonisation. Lors du IV^e Concile du Latran, ce pape établit en effet certaines règles, dont l'interdiction de vénérer de nouvelles reliques (*de novo inventas*) sans l'autorisation du pape, et fixe des procédures qui concernent le procès de canonisation lui-même. Le but de ces dernières était d'enrayer le flot de dévotions locales en « prouvant » la sainteté de manière rationnelle et organisée, et par là même de défendre l'unité de la foi.

Cette mainmise de la papauté sur les nouveaux cultes devient au fil des siècles de plus en plus grande : elle se traduit par une attitude ferme, un contrôle strict et une sévère réglementation de la procédure. Les XVI^e et XVII^e marquent l'aboutissement de ce processus avec la création de la Congrégation des rites en 1588 par Sixte V ou encore les diverses réformes menées à bien par Urbain VIII, qui permettent de définir de manière définitive les grandes lignes de la procédure juridique¹⁸.

Quoiqu'il en soit, ce contrôle et cette réglementation n'ont pas le moins du monde affecté ni marginalisé la sainteté ancienne non canonisée. En effet, le culte des saints anciens demeure bien vivant¹⁹, et le Saint-Siège ne remet jamais en doute l'authenticité de ces cultes. Il existe donc plusieurs types, plusieurs « degrés » de sainteté, qui parviennent à coexister, sans pour autant que leur prestige n'en soit affecté : les saints anciens, les saints canonisés, les vénérables, les bienheureux... Au Siècle d'Or, Fray Antonio Danza établit ainsi une classification de la sainteté dans le prologue de son hagiographie sur Juana de la Cruz :

Hay un *primer grado* de santos, que son los declarados por tales en el Antiguo y Nuevo Testamento. Un *segundo* lo constituyen los « santos antiguos », que tiene también declarados la Iglesia por tradición, a los cuales – añade – hasta los herejes consideran. El *tercero* será el de los santos canonizados de modo deliberado, a partir del año 803, con arreglo a principios que eran vigentes cuando escribía, las acciones de todos éstos, incluidas las milagrosas, son de dominio público. Un *cuarto grado* será el de los beatificados. Se da licencia para que se venere a éstos en religiones,

¹⁸ Pour une étude approfondie des diverses étapes de l'histoire de la canonisation au Moyen Âge et au Siècle d'Or : A. VAUCHEZ, *op. cit.*, et plus particulièrement le chapitre 2 « Vers la réserve pontificale du droit de canonisation (XI^e-XIII^e siècle) » ; J.M. SALMANN, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, 1994, chapitre 4 « Le culte des saints dans la polémique religieuse ».

¹⁹ À tel point que les saints anciens permettent souvent de légitimer la sainteté des nouveaux candidats. A. VAUCHEZ nous en donne un exemple p. 152 de son ouvrage, puisqu'il dit que : « la façon dont les témoins parlent des nouveaux saints dans les procès de canonisation permet de suivre, entre le début du XIII^e et le milieu du XIV^e siècle, une évolution intéressante. Il semble bien que dans un premier temps les nouveaux intercesseurs aient eu du mal à s'affirmer. À côté de ces tard venus, les saints anciens firent longtemps figure de valeurs sûres et les fidèles les abandonnaient avec un peu d'inquiétude, comme s'ils commettaient ce faisant une sorte de sacrilège. D'où l'importance des songes et des visions au cours desquels, selon les dires des témoins, des intercesseurs bien connus comme S. Martin ou S. Jean-Baptiste, seraient venus opportunément recommander leurs cadets et se porter garants de leur sainteté. Du reste les fidèles étaient souvent tentés de jouer sur tous les tableaux à la fois en se vouant à des saints d'époque différente, en général un ancien et un récent ».

pueblos o reinos, mientras se concluye la causa de la beatificación solemne. « El *quintogrado* de santos es el de muchos que se veneran por los fieles en diferentes partes, sin estar canonizados, ni beatificados en la forma dicha ». Hay algunos antiguos, como san Roque. Pero hay aún un último, un *sexto grado* constituido por las personas de que se tiene noticia que vivieron santamente y aun hicieron milagros, antes y después de su muerte, a las cuales veneran los fieles con culto particular, no público y solemne; y estos santos – concluye – « son de más o menos autoridad, conforme a la antigüedad y a la noticia que se tiene de su vida y milagros, y la aprobación, o permisión de los superiores »²⁰.

Sainteté populaire, sainteté locale et sainteté universelle

Ces différents niveaux de sainteté impliquent également une autre hiérarchie : celle qui existe entre les cultes à portée universelle et les cultes dont la résonance reste simplement locale. De fait dès la fin du IV^e siècle et le début du V^e on assiste à des évolutions parallèles.

D'une part, l'exportation grandissante des cultes des saints anciens, en particulier des apôtres et des « grands » martyrs dans tous les recoins de la Chrétienté fait que leurs cultes connaissent un succès universel. Rappelons en effet que c'est à cette époque que se développe toute une littérature hagiographique qui, passant des simples Actes des martyrs à des *passiones* ou des *vitae* beaucoup plus fournies et complètes, incorporent désormais de plus en plus de détails concernant la biographie du saint. Celle-ci permet évidemment une diffusion plus importante du culte des saints dont on écrit la vie²¹. De même, il ne faut en aucun cas marginaliser le caractère populaire de la sainteté et le rôle de la transmission orale de la *fama sanctitatis*. L'« universalité » de certains cultes se matérialise et s'illustre dans ce que l'on pourrait appeler la « course aux reliques » et, dans une moindre mesure, dans le phénomène des pèlerinages. A ce sujet Peter Brown écrit :

La *praesentia*, la présence physique du sacré, soit au sein de telle communauté, soit aux mains de tel individu, était la plus grande bénédiction dont pût jouir un Chrétien de l'Antiquité tardive. [...] Nous avons vu aussi combien la plénitude d'une personne invisible pouvait être présente dans un simple fragment de ses restes physiques et même dans les objets, comme les *brandea* de saint Pierre, qui avaient simplement été en contact avec de tels restes. En conséquence, le monde Chrétien en vint à

²⁰ F. A. DANZA, *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada Virgen Sor Juana de la Cruz...*, Madrid, Luis Sánchez, 1610, fols. 1-6. Cité par J. CARO BAROJA, *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Akal, 1978, chapitre 3 «Santos y hombres», p. 115.

²¹ Il convient toutefois de préciser que si la littérature favorise le développement du culte, c'est un phénomène qui fonctionne dans les deux sens et le succès du culte favorise également l'apparition d'une littérature sur le saint. Il est dit, in A. DERVILLE, P. LAMARCHE, A. SOLIGNAC, *op. cit.*, p. 207, que « le succès du culte des martyrs provoque un développement considérable de l'hagiographie (...). Ces passions sont stéréotypées, ce qui prouve que ce genre de littérature répondait à l'attente des fidèles ».

être couvert de fragments de reliques originales et de « reliques de contact » que l'on tenait, comme dans le cas de saint Pierre, pour aussi pleines de *praesentia* que n'importe quel reste physique. Les translations – le mouvement des reliques vers les gens – et non les pèlerinages – le mouvement des gens vers les reliques – occupèrent le centre de la scène dans la piété de l'Antiquité tardive et du début du Moyen Âge. Un fiévreux commerce de reliques, fréquemment accompagné de vols, fait partie des aspects les plus dramatiques, pour ne pas dire picaresques, de la Chrétienté occidentale du Moyen Âge²².

Et, de fait, il s'agit de reliques de saints prestigieux qui voyagent grâce à un « large et intense réseau des relations romaines d'*amicitia* et d'*unanimitas* qui existait entre les *impresarii* du culte des saints à la fin du IV^e siècle »²³. Malgré tout cette affirmation doit être nuancée quelque peu dans la mesure où, si effectivement la recherche de la relique a été importante pour les communautés chrétiennes de cette époque, les pèlerinages ont joué un rôle de premier ordre²⁴, notamment les pèlerinages en terre sainte et dans les sanctuaires importants de la Chrétienté.

D'autre part, face à cette sainteté « universelle », on trouve une sainteté plus locale et souvent plus moderne. En effet, nombre de communautés tentent de s'attacher les faveurs de saints universels, mais elles désirent dans le même temps « posséder » leur propre saint : un saint proche dans l'espace et dans le temps, dont la vie et les vertus sont connues de tous et dont les miracles semblent mieux adaptés aux aspirations de la communauté. Ce type de sainteté se multiplie donc et André Vauchez rappelle que, « après la dislocation de l'empire romain, on assiste en effet à une accentuation du caractère régional, sinon local, de la sainteté, dont les principaux bénéficiaires furent les évêques »²⁵. Certes, ce phénomène n'est pas homogène dans l'espace et, comme nous l'avons par ailleurs souligné, l'Espagne est restée quelque peu en retrait, attachée à un type de sainteté plus ancien et traditionnel. Malgré tout en Espagne aussi des cultes de *confessores* locaux ont vu le jour assez tôt, favorisés notamment par certains monastères ou par d'autres centres ecclésiastiques²⁶ : pensons par exemple aux saints tels que saint Émilien, Isidore de Séville ou ses frères Leandro et Fulgencio, tous nés au VI^e siècle après J.C. et qui sont rapidement considérés comme des saints par la communauté des fidèles.

²² P. BROWN, *op. cit.*, pp. 116-117.

²³ *Ibid.*, p. 118.

²⁴ On se reportera notamment à V. TURNER et E. TURNER, *Image and pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia University Press, 1978, p. 15.

²⁵ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 19.

²⁶ L'écriture de la vie de ces saints locaux s'en ressent d'ailleurs, à quelques exceptions près, comme le remarque F. BAÑOS VALLEJO in *Las vidas de santos en la literatura medieval española*, Madrid, Ed. del laberinto, 2003, p. 154 : « En los relatos individuales predominan los ambientes *locales*, en los que entra dentro de lo posible la propaganda de determinados centros eclesiásticos (*Millán, Domingo de Silos, Oria, Vitores, Sahagún.*) o diócesis (*Idelfonso*), pero también se hallan obras que constatan la proyección *universal* de los hechos de sus protagonistas...(*Isidoro*) ».

Plus tard, avec l'avènement de la canonisation, même avant que celle-ci n'atteigne sa forme définitive, la distance qui existe entre les divers cultes (locaux et universel) continue de croître. En effet, étant donné que « par la canonisation, le pape donnait au culte une valeur universelle »²⁷, cela aboutit à la confirmation de l'existence de deux niveaux de sainteté : une sainteté reconnue par le Saint-Siège (les cultes immémoriaux et les cultes des nouveaux saints canonisés) à laquelle il est officiellement permis de rendre un culte public et qui dès lors a beaucoup plus de chance de s'exporter et de devenir « universelle » ; et une sainteté populaire et locale qui ne cessait de se développer. De fait, à partir du XIII^e siècle, et encore plus aux XIV^e et XV^e siècles, on peut constater une explosion quantitative du culte des saints locaux et le phénomène que nous avons déjà remarqué s'amplifie. Ainsi André Vauchez explique que :

Sous l'influence des premiers [les clercs], les fidèles prirent goût au culte des saints et en firent en quelque sorte leur domaine propre. Aussi eurent-ils tendance à multiplier de préférence les dévotions s'adressant à des saints proches d'eux dans l'espace et dans le temps. Aux XIV^e et au XV^e siècles, le mouvement s'amplifie et s'étend à l'ensemble des communautés : la plus petite ville, bientôt le moindre village, veulent avoir un saint patron qui lui soit propre²⁸.

Car il convient de préciser que la sainteté universelle, canonisée par le Saint-Siège, contraste avec la sainteté populaire locale et spontanée et ne comble pas forcément les aspirations des fidèles, proposant des modèles trop éloignés de leurs attentes, et souvent difficilement imitables. Ainsi, la sainteté officielle n'a pas marginalisé cet autre niveau de sainteté qui continue de jouir d'honneurs plus ou moins identiques. Cependant il serait faux de croire que cela ne fait aucune différence : si au niveau de la pratique, un culte à peu près équivalent était rendu à ces deux types de saints, « à la fin du Moyen Âge – et même ensuite aux XVI^e et XVII^e siècles –, la différence entre les deux catégories est nettement perçue par tous et nul ne conteste, au plan des principes, la supériorité des saints canonisés sur ceux qui ne le sont pas »²⁹.

On l'a vu, la sainteté n'est donc pas une réalité figée dans le temps : elle est complexe et protéiforme, amenée à évoluer selon les exigences de l'époque, des autorités ecclésiastiques et de la communauté des fidèles. Qu'il s'agisse d'un culte immémorial, d'un culte officiel, universel, populaire, local, spontané, le personnage qui jouit d'une *fama*

²⁷ J.M. SALLMANN, *art. cit.*, p. 3.

²⁸ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 161.

²⁹ *Ibid.*, p. 114.

sanctitatis n'en reste pas moins un saint, tout au moins dans les esprits des fidèles qui lui vouent une dévotion particulière.

B. Les matamores : un type de sainteté « traditionnelle »

La supériorité des cultes immémoriaux

Cependant, il est indéniable que tous les saints ne jouissent pas du même prestige – même si de fait les honneurs qui leur sont rendus sont parfois équivalents – et qu'il existe une hiérarchie entre les divers types de sainteté. Il y a en effet, comme nous avons pu précédemment le constater, des différences de nature mais aussi de degré. Si l'on suit la classification proposée par l'hagiographe Fray Antonio Danza³⁰, nous nous rendons bien compte de la supériorité des cultes immémoriaux par rapport aux cultes récents. Car personne, nous dit-il, n'a jamais remis en cause l'authenticité des cultes antérieurs à l'année 803 : ni le Saint-Siège, ni les fidèles, ni même les hérétiques (« *hasta los herejes consideran* ») ! Quoiqu'il en soit, les cultes immémoriaux jouissent non seulement d'une popularité sans pareille auprès des fidèles, mais sont en plus approuvés par absolument toutes les autorités ecclésiastiques.

Les quatre saints qui font partie de notre corpus ont ce point commun : ils sont tous les quatre des saints anciens, non canonisés, mais dont la reconnaissance ne fait aucun problème. Ils ont joui très rapidement d'une *fama sanctitatis*, ont été très tôt considérés comme saints par les fidèles, et n'ont pas eu besoin de reconnaissance officielle de la part du Saint-Siège, dans la mesure où leur sainteté était attestée depuis déjà plusieurs siècles³¹. Leur sainteté fait donc autorité et leur culte pourrait même être considéré comme un culte « supérieur » à beaucoup d'autres.

Saint Jacques le Majeur : un prestige inébranlable

Est-il vraiment nécessaire de présenter « *el glorioso Apóstol Santiago el Mayor, luz y patrón de las Españas* »³²? En effet il est peu de saints aussi connus et célébrés dans toute la Chrétienté que cet apôtre du Christ.

Originaire de la province de Galilée, Jacques était le fils du pêcheur Zébédée et de Marie Salomé, et le frère de saint Jean évangéliste. Alors qu'ils arrangeaient leur filet de pêche sur le lac Genesaret, Jésus les appela, après saint Pierre et saint André, pour faire

³⁰ Voir *supra*. F. A. DANZA, *op. cit.*, p. 115.

³¹ Depuis le I^{er} siècle pour saint Jacques, le IV^e pour saint Georges, le VI^e siècle pour saint Émilien et pour saint Isidore.

³² P. DE RIVADENEIRA, *Flos Sanctorum o Libro de las Vidas de los Santos, en el cual se contienen las vidas de Christo Nuestro Señor y de su santísima Madre ; y de todos los santos de que reza la Iglesia Romana, por todo el año*, Madrid, Luis Sánchez, 1616, 1^{er} vol., p. 487.

partie des apôtres. On l'appela Majeur car il fut le premier des apôtres à porter ce nom. Il fut aussi appelé « *Boarnerguès* », qui signifie « fils du tonnerre » en raison de son caractère impétueux : en effet, on raconte que Jésus et ses disciples se dirigeaient vers Jérusalem, quand, dans un village de Samarie, personne ne voulut les accueillir. Saint Jacques et saint Jean proposent donc à Jésus de faire tomber le feu du ciel sur les habitants si inhospitaliers³³. Saint Jacques entretenait avec Jésus des rapports privilégiés si bien qu'il assista avec saint Pierre et saint André à la transfiguration et à son agonie sur le Mont des Oliviers. Plus tard, saint Jacques prêcha en Judée et en Syrie puis de retour à Jérusalem, il fut décapité en 44 de notre ère sur ordre de Hérodes Agrippa, qui voulait en finir avec le christianisme émergent. Ce fut donc un martyr, premier apôtre à mourir au nom du Christ et de la religion chrétienne.

Comme tous les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament, et en particulier comme les autres apôtres, Judas excepté, saint Jacques tient une place capitale dans la tradition chrétienne, et son culte s'exporte à travers toute la Chrétienté. De fait, saint Jacques est non seulement un apôtre, mais il est aussi l'un des premiers martyrs³⁴. Sa sainteté est par là même doublement assurée et son aura par conséquent considérable et étendue. Ceci est attesté par le pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle, l'un des trois plus importants pour les Chrétiens, après Rome et Jérusalem, qui attire de nombreux fidèles venus de différents pays. Ainsi le flot de pèlerins de toutes nationalités qui s'y dirigèrent depuis le Moyen Âge témoigne de la diffusion et de l'importance du culte de ce saint, notamment en France et en Espagne. D'ailleurs Louis Réau rappelle que :

Comme le pèlerinage de Galice avait été lancé par l'Ordre Bourguignon de Cluny dont les abbés portaient dans leur blason une coquille Saint-Jacques et que les pèlerins étrangers qui s'y rendaient devaient obligatoirement traverser la France, il n'est pas surprenant que la France soit, après l'Espagne, le pays où le culte de saint Jacques a pris la plus grande extension³⁵.

Mais il ajoute que saint Jacques était également vénéré aux Pays-Bas, en Allemagne, en Angleterre, au Portugal, ou encore en Italie...

³³ Cette anecdote nous est contée dans l'*Évangile de Saint Marc*, III, 17 : « [...] Jacques, le fils de Zébédée, et Jean, le frère de Jacques, et il leur donna le surnom de Boarnerguès, c'est-à-dire fils du tonnerre », et dans l'*Évangile de Saint Luc*, IX, 54, « Mais on ne l'accueillit pas [Jésus], parce qu'il faisait route vers Jérusalem. Voyant cela les disciples Jacques et Jean dirent : Seigneur, veux-tu que nous disions que le feu tombe du ciel et les consume ? ». Dans sa *Légende Dorée*, J. DE VORAGINE ajoute que c'est également « en raison de sa prédication sonore, qui effrayait les mauvais, éveillait les nonchalants, et par sa profondeur suscitait l'admiration de tous », A. BOURREAU (éd.), Paris, Gallimard, 2004, p. 528.

³⁴ On l'appelle parfois protomartyr, comme par exemple F. ALVIA DE CASTRO, *Memorial por la muy noble de Logroño*, Lisboa, Lorenzo Craesbeeck, 1633, fol. 32b, « Predicó digo en mi cara Patria, el Protomártir del Apostolado, el grande, y único Patrón de España Señor S. Tiago ».

³⁵ L. REAU, *Iconographie de l'art chrétien*, PUF, Paris, 1955-1959, tome III, vol. 1, p. 695.

Toutefois, c'est en Espagne, pays dont il est le patron, que son culte s'est le plus durablement implanté. En effet, il existe une légende « espagnole » de saint Jacques, selon laquelle il aurait prêché la foi chrétienne dans la péninsule, après l'avoir prêchée en Judée. Durant ce voyage, il se serait arrêté dans plusieurs villes espagnoles³⁶. Cette venue de saint Jacques en Espagne, répertoriée dans de nombreuses hagiographies et chroniques, est d'une importance capitale même si elle est très tôt sujette à controverse, étant d'abord mise en doute par certains lettrés du XIII^e siècle, mais surtout à partir du XVI^e, qui s'appuyaient sur le silence des écrits qui ne mentionnaient pas la venue de l'apôtre avant le VI^e siècle. Malgré tout, ces réticences ne desservent pas véritablement cette légende de la venue de saint Jacques en Espagne, qui continue d'être avancée comme une réalité par de nombreux auteurs, espagnols ou non, qui font autorité. Ne citons que deux exemples pour le Moyen Âge et le Siècle d'Or ; Jacques de Voragine dans sa *Légende Dorée* affirme que :

L'apôtre Jacques, fils de Zébédée, après l'Ascension du Seigneur, prêcha en Judée et Samarie ; puis il alla en Espagne, pour y semer la parole de Dieu³⁷.

Ou encore le Père Ribadeneyra, conscient des diverses attaques contre l'apostolat de saint Jacques en Espagne, continue de clamer haut et fort qu'il s'agit là d'une indéniable vérité, et dont l'argument principal est la tradition :

Y puesto que algunos autores modernos y doctos han puesto en duda la venida de este glorioso Apóstol a España, a mi pobre juicio, todas las razones que traen para probar lo contrario, no pesan tanto, como sola la tradición universal, tan recibida y asentada de todas las Iglesias de España, que esto rezan, afirman y predicán³⁸.

Durant son voyage en Espagne, saint Jacques prêche l'évangile et, en chemin, à Saragosse, la Vierge lui serait apparue sur une colonne de jaspe, entourée par un chœur d'anges et lui aurait demandé de faire construire une église en son honneur. Ainsi en terres espagnoles, saint Jacques est loué non seulement car il est le « protomartyr », un apôtre ayant évangélisé les habitants de ces mêmes contrées, mais également car il est fondateur de plusieurs églises, dans lesquelles il aurait installé les quelques disciples qu'il avait rencontrés sur sa route. Revenu en Orient, comme nous l'avons déjà dit, saint Jacques est

³⁶ Si l'on en croit la légende rapportée par Dextro, dans son *Histoire Universelle*, saint Jacques serait venu, après la répartition du monde par le Christ entre tous ses apôtres, évangéliser l'Espagne, et y serait resté de l'an 37 à l'an 44. Ce texte n'est en fait qu'une fausse chronique antique datée du IV^e siècle, perdue aujourd'hui, mais dont le succès a été très important au Siècle d'Or, et qui fait véritablement autorité et sert de source à de très nombreux auteurs.

³⁷ J. DE VORAGINE, *op. cit.*, p. 528.

³⁸ P. DE RIVADENERA, *op. cit.*, 1^{er} vol., p. 489.

décapité, et, une fois mort, toujours selon la légende, ses disciples récupèrent le corps de l'apôtre, vont au port et prennent une barque qui est miraculeusement dirigée vers la Galice. On disait alors que saint Jacques était enterré dans cette région, et c'est sous le règne d'Alphonse II (792-842) que l'on découvre en Galice ce que l'on croit être le sépulcre de l'apôtre. L'invention du corps de saint Jacques n'est pas non plus sans conséquence pour les dévotions des habitants de la péninsule envers ce saint : la venue d'un apôtre et la présence de ses reliques ne supposaient-elle pas en effet une protection certaine pour les fidèles dévots ainsi qu'un prestige et une influence hors du commun ?

Le culte de saint Jacques est donc solidement attesté à travers la Chrétienté, mais il prend toute sa dimension en Espagne, où sa figure de premier martyr, d'apôtre évangéliste et propagateur de la foi chrétienne est particulièrement célébrée et mise en avant³⁹.

Saint Georges, le « mégalomartyr » aux deux visages, universellement reconnu et adopté

Comme pour ce qui est de saint Jacques, le culte de saint Georges a connu un succès prodigieux et s'est diffusé de manière singulière. De fait, par son statut de martyr, la sainteté de saint Georges ne fait aucun problème. Si certains aspects de sa vie sont sujets à caution, sa sainteté elle-même n'a jamais été remise en question : il a largement mérité son auréole grâce à la résistance qu'il a opposée à ses bourreaux, refusant d'apostasier, et ce malgré les nombreuses tortures endurées.

Ce saint est né en Cappadoce, de parents chrétiens, son père serait d'ailleurs mort lui aussi en martyr pour avoir défendu sa foi chrétienne. Après la mort du père, la mère et le fils vont en Palestine. Georges entre dans la milice romaine, où, grâce à ses vertus et qualités humaines, il obtient un poste de commandement. Après la mort de sa mère, il part pour Nicomédie, résidence impériale de Dioclétien. Quand celui-ci publie un édit qui oblige à vouer un culte au dieu Apollon, Georges distribue sa fortune aux pauvres avant de déclarer sa foi chrétienne face à l'empereur. C'est cet acte qui a été la cause de son martyre qui aurait eu lieu à Lidda, petite ville de Palestine : il aurait souffert des tortures pendant sept jours puis serait mort décapité le 23 avril 303, lors des « grandes persécutions » contre le christianisme et des épurations de l'Armée, qui se maintinrent

³⁹ A ce sujet, voir L. LINARES, « Territoire et représentations : la variété des figures de saint Jacques dans quelques chroniques locales du Siècle d'Or », in *Actes du Colloque imaginaire du territoire*, à paraître aux éditions de la Casa de Velázquez. Dans cette étude nous nous attachons à montrer que la figure de saint Jacques évangéliste de l'Espagne est largement mise en avant par les chroniqueurs locaux espagnols des XVI^e et XVII^e siècles. Nous joignons en annexe une carte montrant les chroniques locales où est évoquée la légende de saint Jacques évangéliste de l'Espagne : cette carte, élaborée après consultation de 52 chroniques locales, citées en bibliographie, permet de prendre la mesure de l'importance de l'apostolat de saint Jacques pour l'Espagne et ses habitants. Voir carte 2, tome 2, page 312.

jusqu'en 311. Version très édulcorée d'une légende que l'on a qualifié de conte des « Mille et une Nuits »⁴⁰, et qui correspond à la version que l'on pourrait appeler « officielle », celle des actes grecs datant de la fin du VII^e ou du début du VIII^e siècle d'où tous les éléments jugés hérétiques par les autorités ecclésiastiques sont absents⁴¹. De fait, la version originelle, ou en tout cas la version connue la plus ancienne⁴², narre un martyr ayant duré non sept jours, mais sept ans, et dont les tortures furent par conséquent innombrables : saint Georges résiste aux supplices de la roue, du chevalet et des ongles de fer, de la grille, et aux venins qui lui sont administrés, ce qui lui vaut le surnom de « mégalomartyr ». Ainsi, même si l'Eglise n'a pas retenu l'intégralité de la *passio* de saint Georges et a qualifié ces actes d'apocryphes⁴³, il n'en reste pas moins que ce saint est l'un des martyrs chrétiens les plus importants et un de ceux dont le culte s'est étendu le plus rapidement et dans toute la Chrétienté.

Les différentes versions de la passion de saint Georges montrent en effet l'extension considérable qu'a connu ce culte : on a ainsi retrouvé des textes rédigés en grec – dont notamment les actes primitifs écrits en Cappadoce, région de laquelle serait originaire ce saint – et traduits en latin, mais également des variantes de ce même texte en copte, syrien, arménien, éthiopien... De même les restes de sanctuaires construits en l'honneur de ce saint ainsi que les diverses représentations iconographiques prouvent eux aussi que ce culte s'était très rapidement étendu. On retrouve en effet des traces de sanctuaires et chapelles dédiés à saint Georges, des inscriptions lapidaires le mentionnant, les fresques le représentant, remontant au IV^e siècle, soit juste après son martyre dans diverses zones de la Chrétienté orientale, telles que Constantinople, la Palestine, la Syrie, la Cappadoce, la Mésopotamie, l'Égypte⁴⁴... Cependant ce culte s'exporte également de manière assez rapide en Occident où l'on commence à l'honorer dès le VI^e siècle, notamment à Prague, en Italie (Rome, Sicile, Naples), en Gaule et dans les régions germaniques, même s'il faut attendre les croisades pour que ce saint oriental ne prenne véritablement une place capitale pour les Chrétiens d'Occident.

⁴⁰ Sur les carences de fondement historique de la légende des saints les plus connus et en particulier de saint Georges, R. D'ALÒS MONER *Sant Jordi, patró de Catalunya*, Barcelona, Ed. Barcino, 1926, p. 9 : « els sants més famosos de l'antiguitat són aquells els Actes dels quals escapen més completament a la investigació de la crítica històrica ».

⁴¹ Sur les diverses versions des actes du martyr de saint Georges, consulter F. MARCO SIMÓN, « San Jorge de Capadocia en la Antigüedad », in F. MARCO SIMÓN, A. MONTANER FRUTOS, G. REDONDO VEINTEMILLAS, *El Señor San Jorge, patrón de Aragón*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada Concepción, 1999, pp. 11-22.

⁴² Selon F. MARCO SIMÓN, il s'agit d'un récit dont le narrateur est Pasirates, compagnon de Georges et témoin de ses supplices, rédigé en grec à la fin du IV^e siècle ou au début du V^e, et dont on ne conserve aujourd'hui que quelques fragments, *ibid.*, p. 15.

⁴³ Gélase I^{er} publie en effet un décret en 494 dans lequel il dresse la liste des livres (*De libris recipiendis*) à recevoir ou à écarter (*De libris non recipiendis*). Dans cette liste, les actes primitifs concernant le martyr de saint Georges figurent comme apocryphes.

⁴⁴ Voir carte dressée par F. MARCO SIMÓN, *op. cit.*, p. 25.

En effet, il semblerait que les Croisés de Terre Sainte, une fois de retour en Occident, aient permis une grande diffusion de la légende de saint Georges. Pas seulement celle de son martyre, mais aussi celle concernant son combat contre le dragon : cette légende, déjà populaire en terres d'Orient – elle n'apparaît pas dans les manuscrits grecs et latins anciens mais les représentations iconographiques représentant Saint Georges à cheval luttant contre le dragon sont relativement nombreuses et anciennes (dès le V^e ou VI^e siècle en Egypte, où le X^e siècle en Cappadoce) – se popularise également en Occident. De fait, cette légende est diffusée non seulement par les Croisés mais aussi et surtout par Jacques de Voragine qui la reprend au XIII^e siècle dans sa *Légende Dorée*. Il convient toutefois de préciser que, même si cette légende est reprise à foison et que l'iconographie du saint tueur de dragon est extrêmement fréquente, elle fut, nous dit Francisco Marco Simón, rejetée par l'Eglise qui, à partir du XVI^e siècle, ne vit plus en saint Georges qu'un saint martyr⁴⁵. C'est effectivement la posture officielle de l'Eglise, mais dans les faits on remarque que la légende du saint tueur de dragon et son iconographie demeurent bien vivantes, même après cette date.

Quoiqu'il en soit il est indéniable que la popularité de saint Georges atteint un degré maximal en Occident chrétien si bien que ce soldat martyr devient le patron de nombreuses contrées. Louis Réau dit en effet qu'il a été « élu comme patron par la République de Gênes et celle de Venise », mais aussi par les Anglais, qui se placent sous sa protection et pour lesquels il devient « à partir de 1222, date du synode d'Oxford, un *saint national* »⁴⁶. En Espagne, c'est essentiellement dans le Royaume d'Aragon que son culte s'est implanté, comme nous aurons l'occasion de le voir par la suite, et que s'est développée une littérature hagiographique sur ce saint, qui rend compte de ces deux facettes de saint Georges : le martyr et le soldat tueur de dragon⁴⁷.

Saint Émilien de la Cogolla, l'ermite confesseur

Contrairement aux deux autres saints, saint Émilien fait partie de la génération de saints postérieure : les confesseurs. De fait, nous avons vu que la conception de ce qu'est un saint commence à changer dès la conversion de Constantin et la fin des persécutions contre les Chrétiens. Les martyrs continuent de jouir d'une popularité importante mais les nouveaux saints doivent désormais manifester leur sainteté autrement que par leur mort : ils la manifestent par leur foi et par une vie menée selon les enseignements du Christ. En

⁴⁵ *Ibid.*, p. 31 : « La historia fue aceptada sin crítica alguna e incluida en los libros eclesiásticos, misales y breviarios, hasta que Clemente VII (1523-1534) la rechazó, siendo a partir de entonces Jorge reconocido simplemente como mártir ».

⁴⁶ L. RÉAU, *op. cit.*, tome III, vol. 1, p. 573.

⁴⁷ Nous faisons ici référence, entre autre, au texte publié par R. D'ALÒS MONER dans son ouvrage déjà cité *supra*. Il s'agit d'une *Vita* de saint Georges, rédigée en catalan au début du XV^e siècle.

Espagne cette évolution, bien que plus tardive qu'ailleurs, concerne saints évêques, moines, ou ermites tels que, par exemple, saint Émilien de la Cogolla.

De fait, saint Émilien, un des confesseurs les plus célébrés de l'Espagne wisigothe⁴⁸, mène une vie exemplaire : il naît en 473, de parents bergers. Il devient lui-même berger dans sa province natale, la Rioja. On raconte qu'à la suite d'un rêve, il décide de se consacrer à Dieu. Cette conversion sera décrite par son hagiographe saint Braule qui dit de lui dans sa *Vita Aemiliani* « *futurus pastor hominum erat pastor ovium* »⁴⁹. Pas très loin de là, dans la montagne de Bilibio, près d'Haro, vit un ermite du nom de Felices, qui a la réputation d'être un bon maître et un conseiller avisé. Le jeune Émilien décide de devenir l'un de ses disciples. Ayant appris suffisamment, il commence à s'adonner pratiquement à la *fugamundi*, et devient ermite à son tour. Il trouve le lieu idéal dans la vallée de Suso. Mais la solitude d'Émilien dans son repaire de Suso n'est pas totale, et il y rencontre encore quelques individus. Ainsi les grottes de Suso qu'il s'était imaginées comme un refuge de silence pour sa vie solitaire se remplissent peu à peu de voisins, malades, curieux ou dévots, ce qui le pousse à abandonner son abri. Il se retire encore plus loin, tout en haut des « *montes Distercios* », sur le mont saint Laurent. Entre les années de formation à Bilibio, les années à Suso et celles à saint Laurent, passent environ quarante ans. Émilien est déjà considéré comme un saint lorsqu'il est appelé par l'évêque Dídimo de Tarazona pour devenir prêtre, et se charge immédiatement de la paroisse de Sainte Eulalie dans son village natal de Berceo. Mais son expérience en tant que prêtre est un échec : il butte sur la gestion administrative. Saint Braule rappelle ce fâcheux épisode pour mieux exalter les grandes vertus d'un saint naïf et généreux⁵⁰. Ainsi il est accusé par ses frères en religion et réprimandé par l'évêque, raison pour laquelle il décide de revenir à la vie solitaire, aux alentours de 545. Il se retire donc une nouvelle fois dans la vallée de Suso, près de son village, où il passe les dernières années de son existence. Autour de lui se forme une communauté de frères et de sœurs qui fait construire après sa mort le monastère qui lui est consacré. En 574, saint Émilien meurt à l'âge de cent ans.

Dans le cas de saint Émilien on peut dire que, tout comme les martyrs, c'est son renoncement à la vie terrestre en faveur de la foi qui fait de lui un saint homme. En effet c'est parce qu'il a renoncé à toutes les tentations et a subi peines et privations par amour du Christ que saint Émilien est considéré comme tel. Il ne renonce pas à la vie au sens propre du terme, mais cette vie ascétique n'est rien d'autre qu'un renoncement

⁴⁸ Sa *Vita*, rédigée par saint Braule au VII^e siècle, commence d'ailleurs par ces mots (nous utilisons ici la traduction offerte par Toribio Minguela dans son édition du texte) : « *Comienza el libro de la vida y milagros del gloriosísimo san Millán presbítero y confesor de Cristo* ». SAN BRAULIO, *Vida de San Millán de la Cogolla*, T. MINGUELLA DE LA MERCED (éd.), Madrid, Ed. A. Pérez Dubrull, 1883, p. 249.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 221.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 225.

symbolique à tous les plaisirs et aux tentations terrestres. Vie ascétique qui est en outre menée d'une façon exemplaire et héroïque : doit on rappeler le nombre d'années durant lesquelles saint Émilien s'est éloigné du monde et a vécu en ermite⁵¹ ?

Saint Émilien n'est pas, comme les deux saints précédents, un martyr du christianisme dont la mort est le signe absolu de sainteté. Malgré tout sa sainteté n'a pas semblé poser de problèmes : une hagiographie de ce saint a été rédigée à peine un siècle après sa mort, et l'auteur nous confirme dans cet ouvrage que ce personnage jouissait d'une *fama sanctitatis* avant même de mourir : « *así la fama de su santidad se extendió tanto, que llegó a noticia de casi todos* »⁵². Malgré tout, ce personnage reste ce que l'on pourrait appeler un saint sinon local, tout au moins régional. Dans son hagiographie sur ce personnage, Berceo rappelle lui aussi qu'Émilien jouissait d'une *fama sanctitatis* mais souligne qu'il s'agissait d'une dévotion des habitants de la Rioja.

Sonó la buena fama [entre] los riojanos,
las nuevas de los yermos ixieron a los planos;
moviéronse con esto los febles e los sanos,
por veer al sant omne e besarli las manos⁵³.

En effet, son culte ne s'est pas véritablement exporté : il concerne essentiellement le Nord de l'Espagne, et en particulier la Rioja, où serait né le saint⁵⁴. Il n'en reste pas moins que ce saint jouit d'un prestige important auprès des nombreux fidèles et pèlerins qui fréquentent le monastère de saint Émilien situé sur le chemin de saint Jacques, et ce grâce à la propagande qui est faite depuis ce monastère : pensons notamment à l'hagiographie de saint Émilien à laquelle nous venons de faire référence, qui a permis de faire connaître et d'implanter durablement le culte de ce saint⁵⁵.

⁵¹ Effectivement la première retraite de saint Émilien dure environ quarante années, et elle sera suivie d'une seconde période d'environ trente ans. Ce sont donc soixante dix ans d'un érémitisme exemplaire, dans des conditions extrêmement difficiles que décrit saint Braule, p. 256 : « Y el santo, aterido de frío, abandonado en soledad, impregnado por la inclemencia de las lluvias, atormentado por las fuerzas de los vientos, soportaba, no sólo con paciencia, sino hasta con alegría y anhelo, el rigor de los fríos, la tristeza de la soledad, lo torrencial de las lluvias y la aspereza de los vientos, escudado con el amor de Dios, contemplando los sufrimientos de Jesucristo, y fortalecido con la gracia del Espíritu Santo ».

⁵² *Ibid.*, p. 256.

⁵³ G. DE BERCEO, *La vida de San Millán*, B. DUTTON (éd.), London, Tamesis Books limited, 1984, pp. 91-92

⁵⁴ Il convient de préciser toutefois que l'Aragon et la Castille se disputent l'honneur d'avoir donné naissance au culte de saint Émilien. Voir à ce sujet L. REAU, *op. cit.*, tome III, vol. 1, p. 431. En effet, si traditionnellement on rattache saint Émilien aux monastères portant son nom, situés dans ce qui était à l'époque le Comté de Castille, le diocèse de Tarazona ainsi que les villages de Berdejo y Torrelapaja, situés en Aragon, affirment que saint Émilien y serait né. À ce propos, voir B. de GAIFFIER, « La controverse au sujet de la patrie de S. Émilien de la Cogolla », in *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933, n°51, pp. 293-317.

⁵⁵ Si l'on suit les conclusions tirées par Brian Dutton dans son étude sur cette hagiographie de Berceo, il apparaît que ce texte a une importante fin propagandistique. Il s'agirait en effet de promouvoir le monastère duquel l'auteur était moine et de rappeler aux fidèles les obligations qu'ils avaient envers le monastère et le saint auquel celui-ci était dédié, point sujet à caution, que nous développerons *infra*. Malgré tout il est désormais communément admis que les œuvres écrites par Berceo en *cuaderna vía* étaient, entre autre,

Saint Isidore de Séville ou de León, le docteur des Espagnes

Roma halló a éste ser verdadero Pastor, y el mayor confesor de los confesores⁵⁶.

Saint Isidore de Séville fait aussi partie de cette « deuxième génération » de saints qui, n'ayant pas été persécutés et n'ayant, par conséquent, pas pu prouver leur sainteté par leur mort, l'ont prouvée par leurs actes lors de leur vie terrestre. Il est donc un saint confesseur, et c'est d'ailleurs comme tel que le présentent divers hagiographes tels que l'auteur du récit de sa translation, datée de la fin XII^e ou du début XIII^e siècle, qui le décrit comme étant « *precipuum confessorem Ysidorum* »⁵⁷ ou encore Alonso de Villegas qui, dans son *Flos Sanctorum*, dit de lui « *Sant Isidoro Arzobispo de Sevilla y Doctor de las Españas, Confessor* »⁵⁸ [...]. Cette dernière façon de présenter saint Isidore est intéressante dans la mesure où elle met en relief une triple caractérisation : l'archevêque, le savant et le saint.

De fait, saint Isidore, né à Séville en 556, était le plus jeune de quatre frères et sœurs, qui eux aussi accédèrent à la sainteté. Son frère Léandre, beaucoup plus âgé que lui, se chargea de son éducation, mais peut-être aussi fréquente-t-il une école monastique ou épiscopale à Séville. Vers l'an 600, Léandre devenu évêque de Séville, meurt. Isidore prend sa succession dans l'archevêché de Séville, à la tête duquel il demeure durant 38 ans. En 619 il préside le second concile de Séville et en 633 le quatrième concile de Tolède. Son influence est remarquable en ce qui concerne la formation du clergé et la liturgie. Durant ces presque quarante années d'épiscopat, il influe sur toute la vie « nationale hispanique », et contribue notamment, grâce à son influence personnelle sur les rois wisigoths, à l'unité culturelle et religieuse de la péninsule ibérique. Selon les hagiographes qui ont écrit sa vie, il est l'exemple même du bon évêque, dont les œuvres

destinées à être lues aux clercs, qui ensuite transmettaient leur contenu aux dévots lors des prédications et des sermons. Dans tous les cas, dans ces œuvres, comme le précise F.J. GRANDE QUEJIGO, *Hagiografía y difusión en la Vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 2000, p. 293, il s'agit de promouvoir le culte du saint et de ses reliques, ainsi que les pèlerinages qui y sont liés : « Si la formación de predicadores se justifica para que cumplan su función pastoral, uno de sus constituyentes fundamentales es desarrollar la devoción popular. Para ello Berceo ha de dar argumentos a favor del santo y su culto ».

⁵⁶ L. DE TUY, *Libro de los miraglos de sant Isidro arzobispo de Seuilla, Primado y doctor excellentísimo de las Españas sucesor del Apóstol Santiago en ellas ; con la hystoria de su vida y fin, et de su traslación, et del glorioso doctor Santo Martino su canónigo y compañero. En que se contiene muchas cosas devotas et provechosas para la conciencia ; et para saber las antigüedades de España*, Salamanca, [s.n.], 1525, fol. 23.

⁵⁷ *Historia Translationis sancti Isidori*, J.A. ESTÉVEZ SOLA (éd.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 143.

⁵⁸ A. DE VILLEGAS, *Flos sanctorum nuevo y historia general de la vida y hechos de Jesu Christo y de todos los santos de que reza y hace fiesta la iglesia católica*, Zaragoza, Zaragoza, Ivan Soler, 1583, p. 377.

dans la vie ont fait qu'il a mérité son auréole. Reprenons, par exemple, le texte de Villegas qui insiste sur ce point :

Siendo electo, y consagrado Sant Isidoro, no se puede decir cuán bien ejercitó su oficio, cuán constante se mostró, cuán humilde, cuán paciente, y benigno, cuán misericordioso y caritativo. Edificó monesterios, instituyó colegios : para que en los unos se aprendiesen letras, y en los otros virtudes⁵⁹.

Mais Isidore ne se distingue pas seulement par sa fonction d'archevêque : il était en effet considéré comme l'homme le plus savant de son époque. Il fut un auteur très prolifique mais aussi très lu : il écrivit un dictionnaire des synonymes, un traité d'astronomie et de géographie, un livre d'histoire depuis la création, des biographies d'hommes célèbres, un livre sur les valeurs de l'Ancien et du Nouveau Testament, un code de règles monastiques, plusieurs traités théologiques et ecclésiastiques et l'histoire des Wisigoths... La principale contribution d'Isidore fut ses *Etymologies* ou *Origines*, énorme ouvrage du savoir de toute l'antiquité païenne et chrétienne jusqu'au VII^e siècle, qui comporte les thèmes de Dieu, de l'homme, des arts libéraux, de la médecine, de l'apiculture. L'influence qu'il eut sur la postérité fut importante, ce qui est attesté par les mille manuscrits que l'on conserve encore aujourd'hui. Encore une fois, nous renvoyons à la biographie composée par Villegas, où il insiste sur le docteur, le savant :

en su tiempo en letras divinas pocos supieron tanto como él, y en humanas ninguno le igualó. Fue grande hombre de lenguas, entendiendo y hablando la Latina, la Griega, y la Hebrea. Fue Grandísimo Filósofo, excelentísimo Médico, y consumadísimo Teólogo⁶⁰.

Il fut un grand Docteur de l'Eglise wisigothique tout autant qu'un saint évêque. En effet, il était – précise Antonino González Blanco dans un article qu'il lui a consacré⁶¹ – considéré comme saint par ses contemporains, ce qui n'est pas très étonnant. Nous avons déjà noté avec André Vauchez qu'à cette époque-là les évêques jouissaient bien souvent d'une *fama sanctitatis*, la sainteté épiscopale atteignant son apogée entre les VI^e et IX^e siècles. Malgré tout, pendant longtemps, ce n'est guère en tant que saint que l'évêque de Séville intéresse, car il est plutôt connu pour être le « docteur des Espagnes ». Mais la donne change en 1063, lorsque Ferdinand I envoie des émissaires à Séville pour récupérer les reliques des saintes martyres Juste et Rufine, et qu'ils reviennent avec celles de Saint Isidore. Il

⁵⁹ *Ibid.*, p. 378.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ A. GONZÁLEZ BLANCO, « San Isidoro obispo : hombre santo y líder espiritual en el siglo VII » in J. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ (éd.), *San Isidoro, doctor de las Españas*, Séville, Caja Duero, Fundación Caja Murcia, Fundación El Monte, 2003, p. 178.

apparaît que, dès lors, le culte de saint Isidore, favorisé par ce roi qui fait construire une basilique en son honneur, connaît un essor considérable, l'évêque de Séville devenant très rapidement le saint patron du royaume de Léon. Grâce à cette translation, il devient aussi populaire dans le sud que dans le nord de l'Espagne. D'ailleurs, contrairement à ce qui se passe pour saint Émilien, les hagiographies traitant de ce personnage ne sont pas « locales ». En effet, comme le constate Fernando Baños Vallejo, certaines œuvres, dont notamment celles sur saint Isidore « *constatan la proyección universal de los hechos de sus protagonistas* »⁶². Notons en effet que ce terme d'universel renvoie non seulement à l'extension de son culte mais également à l'étendue des savoirs développés dans ses écrits.

Quoi qu'il en soit, ce lent changement de perception – du docteur au confesseur – a peut-être influé sur le fait que les premiers récits hagiographiques consacrés à saint Isidore sont assez tardifs, puisqu'il s'agit du récit de sa translation l'*Historia Translationis Sancti Isidori*, présent également dans une chronique du XII^e, de l'*Historia Silense*, et d'un recueil de miracles, celui de Lucas de Tuy, daté du début du XIII^e siècle. C'est peut être cela aussi qui explique le fait que ce saint, pourtant « ancien », dont le culte est immémorial, ait fait l'objet d'une reconnaissance de culte : il est en effet canonisé en 1598, et c'est seulement le 25 avril 1722 qu'Innocent XIII le déclare officiellement docteur de l'Eglise.

Nous l'avons vu les saints de notre corpus sont avant tout des saints, martyrs ou confesseurs, dont le culte immémorial, qui date du premier millénaire, est absolument authentique, bien implanté dans une zone géographique plus ou moins étendue, et dans tous les cas dans la péninsule. Ces saints ont prouvé largement qu'ils méritaient leur auréole soit par leur mort lors de leur martyre, soit par leur existence vertueuse et les miracles qu'ils ont pu accomplir lors de leur vie terrestre ou après leur mort. Quels sont donc les canons de la sainteté auxquels répondent ces quatre saints ? Quels éléments présents dans leurs hagiographies, quels vertus et miracles mis en valeur par les hagiographes prouvent encore une fois qu'il s'agit de saints tout à fait « traditionnels » ?

II. CANONS ET CRITÈRES DE LA SAINTETÉ

Ainsi que l'a défini le bollandiste Hippolyte Delehaye au début de son ouvrage sur les légendes hagiographiques, le document hagiographique :

⁶² F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 154.

doit avoir un caractère religieux et se proposer un but d'édification. Il faudra donc réserver ce nom à tout monument écrit inspiré par le culte des saints, et destiné à le promouvoir.

Ce qu'il importe d'accentuer dès le début, c'est la distinction entre l'hagiographie et l'histoire. L'œuvre de l'hagiographe peut être historique, mais elle ne l'est pas nécessairement. Elle peut revêtir toutes les formes littéraires propres à glorifier les saints⁶³.

L'intention de l'hagiographe, on le voit, est double : il s'agit d'une part d'édifier le lecteur et, d'autre part, de promouvoir et de « glorifier » le saint. Le récit hagiographique n'est pas une simple biographie dans laquelle on rendrait compte de la vie d'un personnage. C'est ce que note Michel de Certeau :

Alors que la biographie vise à poser une évolution, et donc des différences, l'hagiographie postule que *tout est donné à l'origine* avec une « vocation », avec une « élection » ou, comme dans les vies de l'Antiquité, avec un *ethos* initial. L'histoire est alors l'épiphanie progressive de ce donné, comme si elle était aussi l'histoire des rapports entre le principe générateur du texte et ses manifestations de surface. L'épreuve ou la tentation est le pathos de ce rapport, la fiction de son indécision⁶⁴.

Il est effectivement certain que le saint est un « élu » de Dieu, et par conséquent le parcours effectué jusqu'à la confirmation de la sainteté, ce parcours semé d'embûches et de tentations de tout ordre n'est là que pour rendre compte de l'extraordinaire force de caractère du personnage, de sa constance, sa persévérance, sa résignation... qui sont en réalité des dons divins. Aussi il faut que le récit de sa vie soit édifiant, exemplaire tout autant qu'apologétique ; il faut également que la sainteté y soit montrée, et même démontrée. Tous ces impératifs déterminent ainsi la structure qu'il doit adopter. De fait, on a l'habitude de présenter le genre hagiographique comme un récit dont la structure serait tripartite :

Si l'on désire une biographie bien complète, la Vie du saint aura trois parties. Avant sa naissance : sa patrie, ses parents, sa future grandeur miraculeusement annoncée ; sa vie : l'enfance, la jeunesse, les actions les plus importantes de l'homme fait, les vertus, les miracles ; culte et miracles après sa mort⁶⁵.

Cette structure a été analysée puis affinée par Fernando Baños Vallejo qui propose une structure plus centrée sur la démonstration de la sainteté :

⁶³ H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 2.

⁶⁴ M. DE CERTEAU, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2002, p. 358.

⁶⁵ H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 92.

El análisis de la hagiografía castellana revela que efectivamente el hilo conductor común consiste en el desarrollo de un proceso de santificación y la demostración del éxito mediante lo sobrenatural⁶⁶.

Il conclut que la vie du saint est composée de trois mouvements : le désir de sainteté dont fait preuve le futur saint, le processus de perfectionnement, puis enfin, la sainteté prouvée avec les prodiges réalisés durant la vie terrestre, la mort et les prodiges après cette mort.

Quoi qu'il en soit, il est aisé de se rendre compte que les éléments qui sont essentiels à la rédaction de toute hagiographie sont ceux qui mettent en relief la sainteté du personnage : le catalogue de ses nombreuses et extraordinaires vertus qui font du personnage un personnage saint, ainsi que le catalogue de ses prodiges qui confirment sa sainteté. Existence vertueuse et activité miraculeuse sont deux des composantes essentielles de la sainteté, deux des critères fondamentaux la définissant, ce qui est parfaitement résumé en ces termes dans la bulle de canonisation de saint Homebon, datée du 12 janvier 1199 :

Bien que, selon le témoignage de la Vérité, seule la persévérance finale soit exigée pour qu'une âme parvienne à la sainteté dans l'Église triomphante, puisque « celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé », cependant, dans l'Église militante, deux choses sont requises pour que quelqu'un puisse être réputé saint : la vertu des mœurs et la vérité des signes, c'est-à-dire les œuvres de piété dans la vie et les manifestations de miracles après la mort⁶⁷.

A. Prouver la sainteté

Every saint's *Life* is an exercise in persuasion : it seeks to convince us that its subject is indeed a friend of God⁶⁸.

Une vie extraordinairement vertueuse

Il est, comme nous l'avons par ailleurs remarqué, devenu nécessaire, après la fin des persécutions, de trouver d'autres critères de sainteté : celle-ci ne va plus de soi, puisque l'on ne meurt plus pour la foi⁶⁹. Le futur saint démontre sa sainteté par ses actes

⁶⁶ F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 108

⁶⁷ Cité par A. VAUCHEZ, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁶⁸ A.M. KLEINBERG, « Proving sanctity : selection and authentication of saints in the later middle ages » in *Viator, Medieval and renaissance studies*, Los Angeles, University of California, 1989, vol. 20, p. 185.

⁶⁹ Cette évolution a été notée par plusieurs auteurs dont P. BROWN, *op. cit.*, p. 97 : « Car les martyrs et les autres saints morts étaient des prédestinés : Grégoire de Tours en parle comme du « nombre des élus blancs comme neige ». Les hommes de l'Antiquité tardive dans l'Occident latin n'ont pas souffert les angoisses de

en menant une vie hautement vertueuse et, pour les hagiographes, il s'agit ainsi de prouver que celui dont on écrit la vie est bien un saint ayant mérité ce qualificatif. Cette évolution des critères est sensible dans les récits hagiographiques, y compris dans les nouveaux récits concernant les martyrs du premier christianisme, où la composante biographique tient une place toujours plus importante comme le fait justement remarquer Baños Vallejo :

Es ya un tipo de relato más literario pues a partir del siglo V, en que comienzan a generalizarse los elementos biográficos en las *vitae* y también en las *passiones*, la hagiografía recibe el influjo de la biografía pagana⁷⁰.

De ce fait, l'hagiographe ne se contente plus de rendre compte des circonstances du martyre mais s'efforce de mettre en relief les nombreuses vertus du personnage, possédées à un degré exceptionnel et héroïque, qui « placent le saint au dessus du chrétien le plus méritant »⁷¹. Par conséquent le discours doit s'adapter pour intégrer les marques de sainteté attendues par les récepteurs – lecteurs ou fidèles auditeurs – des hagiographies. Ces vertus exceptionnelles et extraordinaires constituent donc quelques-unes de ces marques attendues par les fidèles, et bien qu'elles soient polymorphes et aient été amenées à évoluer au fil des siècles, il est possible de dégager certaines lignes de force ou certains traits récurrents.

Ainsi la vie vertueuse du personnage saint se manifeste-t-elle dès l'enfance, voire dès la naissance. De fait, la sainteté est un don que Dieu fait au saint dès l'origine, puisque, comme nous l'avons déjà vu, il est un « élu » faisant montre, le plus souvent, d'une précoce vocation, les signes surnaturels manifestant sa sainteté se multipliant dès sa naissance. Les parents du saint sont eux-mêmes assez souvent présentés comme des personnages vertueux, ce qui permet de mettre en avant d'une part les dispositions favorables dont jouit le futur saint, et d'autre part l'importance des vertus dont il a hérité et de celles qui

l'après-Réforme au sujet de l'identité des élus. Les élus pouvaient être identifiés, bien qu'uniquement de façon posthume, avec une totale assurance », ou encore par A.M. KLEINBERG, *op. cit.* p. 184 : « The problem was relatively small as long as martyrs, or mainly martyrs, were venerated by the Christian community. But the emergence of the confessor as the dominant type of saint meant a loss of the obviousness of the martyr's sanctity with its power to command general consensus. For no matter how hard some hagiographers tried to present the confessor's sanctity as self-evident and unchallenged, the fact remains that it always aroused doubts. It is hard to find a confessor whose holiness has not been, at some point disputed ». Malgré tout cet auteur reconnaît que bien souvent, dans l'Antiquité et le haut Moyen-Age, la *vox populi* était finalement décisive : un saint considéré comme tel par la communauté était en définitive reconnu par tous, y compris par les institutions ecclésiastiques.

⁷⁰ F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 21.

⁷¹ J.M. SALLMANN, « Image et fonction du saint dans la région de Naples à la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle », in *MEFR*, Rome, Ecole de Rome, 1979, 2, tome 91, p. 848.

lui sont propres. La description de ces dernières, bien souvent précoces⁷², par les hagiographes tend à rendre compte de la perfection du saint.

Cette perfection se manifeste dans l'exercice de la vertu à un degré héroïque : il ne s'agit pas simplement d'être un personnage vertueux, il s'agit surtout d'être un personnage hautement vertueux, si bien que, comme le remarque Vauchez, la vie et les vertus du saint sont présentées comme un « miracle permanent » :

Mettant l'accent sur l'extraordinaire, le singulier, le surhumain, elle [l'Église Romaine] a orienté la piété chrétienne sur des voies où elle se maintiendra pendant des siècles : celle de l'anti-nature. Le saint, à ses yeux, est un être *mirabilis in vita et in miraculis*, dont le comportement se situe au-delà de ce que permet normalement la condition humaine. Le merveilleux biographique – la vie comme miracle permanent – se substitue à l'autre, mais reste toujours dans la sphère du miraculeux⁷³.

Les vertus cultivées par les saints et avancées par les hagiographes afin de démontrer la sainteté de leur héros sont, entre autres, les quatre vertus cardinales (le courage, la justice, la prudence, la tempérance) ainsi que les trois vertus théologales (la charité, l'espérance, et bien sûr la foi). A ces vertus « classiques » il convient d'ajouter l'austérité et la chasteté, et, comme le note Baños Vallejo « *una buena dosis de humildad, como virtud que barniza y realza todas las demás* »⁷⁴. Poussée à l'extrême, cette dernière, prend parfois la forme d'une vie érémitique et ascétique – considérée comme extrêmement vertueuse – fréquente chez les saints confesseurs de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Âge qui prennent alors le relais des saints martyrs. André Vauchez dit de ces saints

[qu'ils] se distinguent d'abord par une série de refus qui sont considérés par l'opinion à la fois comme les signes et comme les conditions de la perfection : détachement des biens de ce monde, renonciation aux plaisirs des sens, abandon de toute volonté propre dans un désir profond d'humilité. Dans cette perspective la pierre de touche de la sainteté n'est pas la naissance ni la fonction remplie dans l'Église ou dans la société, mais le degré atteint dans la pratique de la pénitence⁷⁵.

⁷² Il convient en effet de nuancer, car si le schéma est globalement le même pour la plupart des saints, il n'en est pas toujours ainsi. Pensons par exemple à des vies telles que celle de Sainte Marie l'Égyptienne, où la sainteté est le fruit d'une conversion tardive, qui fait suite à une vie pécheresse. Cependant, le but de l'hagiographe est le même : il s'agit en effet pour lui de louer les exceptionnelles vertus du personnage et de mettre en avant la conversion, signe de sa perfection, même si effectivement celle-ci n'intervient que plus tard.

⁷³ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 608.

⁷⁴ F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 144. A noter que cette remarque, qui renvoie aux éléments présents dans la littérature hagiographique médiévale peut tout aussi bien s'appliquer au Siècle d'Or.

⁷⁵ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 224.

Cependant, la fonction que le saint remplit dans l'Eglise ou dans la société, la manière vertueuse dont il assume ses responsabilités envers les fidèles rentre tout de même en ligne de compte dans l'appréciation de la sainteté, notamment en ce qui concerne le modèle du saint évêque ou du saint moine. Encore une fois André Vauchez nous offre, à partir de l'exemple de saint Gratien, fondateur et premier évêque du diocèse de Tours, un aperçu des qualités attendues d'un saint évêque : il doit en effet être irréprochable dans les mœurs, sobre et pondéré, avisé, courtois et hospitalier, tempérant dans la nourriture et l'habillement, discret⁷⁶... Il ajoute que le saint évêque doit être cultivé, faire preuve d'un zèle pastoral important et se charger de défendre et de transmettre la foi, de protéger les pauvres, les clercs, et d'exercer la charité au mépris des profits matériels. Enfin, il doit, comme nous l'avons par ailleurs souligné, faire montre d'une humilité sans faille.

C'est ainsi que les hagiographes mettent en exergue ce type de vertus dans leurs récits afin de démontrer que la sainteté de leur personnage est amplement méritée et de faire l'éloge de celui-ci, répondant par là-même à l'horizon d'attente des fidèles, dévots du saint ou susceptible de le devenir. Qu'en est-il donc des *passios* et *vitaes* concernant les saints de notre corpus ? Dans la mesure où, comme nous l'avons déjà constaté, ces saints répondent à un type de sainteté « traditionnelle », peut-on dire que les vertus que les hagiographes leur attribuent sont elles aussi des vertus traditionnelles ? Qu'en est-il aussi de ces saints martyrs, pour lesquels une vie vertueuse n'est pas absolument indispensable à l'accès à la sainteté ?

Les vertus des saints matamores dans les hagiographies du Moyen Âge et du Siècle d'Or

De fait, il semble bien que les vertus des saints matamores n'ont pas laissé les hagiographes indifférents ni muets, puisque tous en effet n'ont de cesse de mettre en avant le caractère hautement vertueux des personnages qu'ils décrivent. Aussi la *virtus* est-elle l'un des éléments qui définit le mieux le saint matamores, au Moyen Âge comme au Siècle d'Or.

Un premier exemple nous est fourni par le *Liber Sancti Jacobi*. Son auteur, dont on avait supposé qu'il pouvait être le pape Calixte II, dans le passage sur la translation miraculeuse de saint Jacques⁷⁷, insiste particulièrement sur ce point, sans pour autant le développer ni donner de détails :

⁷⁶ *Ibid.*, p. 330.

⁷⁷ Rappelons qu'au Moyen Âge la vie de saint Jacques le Majeur n'a pas donné lieu à l'écriture de nombreux récits hagiographiques. En effet, les auteurs se sont plus particulièrement attachés à compiler les miracles de

Después de la pasión de Nuestro Salvador [...], los discípulos que Él mismo había elegido, iluminados con los rayos de la sabiduría e inspirados por la gracia celestial, dieron a conocer con su predicación el nombre de Cristo por todas partes, a los pueblos y naciones. Y entre el insigne número de aquéllos, el santo de admirable virtud, el bienaventurado por su vida, el maravilloso por su virtud, el esclarecido por su ingenio, el brillante por su oratoria, fue Santiago [...] ⁷⁸.

L'important était en effet pour l'auteur de rappeler que ce saint était vertueux, ce qu'il fait par ailleurs d'une façon on ne peut plus redondante, mais était-il bien utile d'en dire plus ? Saint Jacques n'est-il pas un personnage biblique, un des compagnons du Christ, choisi par lui-même pour faire partie des apôtres ? Sa vie pouvait-elle être autre chose qu'une succession d'actions vertueuses entièrement dévouées au Christ et à la défense de la foi ? N'est-il pas tout à la fois prêcheur et martyr ? Les hagiographes du Siècle d'Or s'étant penchés sur la vie de saint Jacques n'en disent pas davantage et s'appuient sur l'autorité des écrits bibliques : saint Jacques est plus qu'un élu de Dieu, il est choisi personnellement par le Christ et assure auprès de lui la mission qu'il lui a confiée. Il est donc par définition un personnage saint et assurément vertueux.

Pour les autres saints, en revanche, les vertus sont plus précisément décrites et définies, comme par exemple dans l'hagiographie de saint Isidore rédigée par l'archiprêtre de Talavera où il dit :

Trabajando el sancto con mucho estudio y diligencia yva de continuo creciendo de virtud en virtud. Era dotado de mucha sciencia, gracia, humildad, honestidad y de todo genero de bondad ⁷⁹.

Le discours de l'hagiographe est donc un discours plus argumenté, destiné à convaincre, à « prouver » la sainteté du personnage. Il en est ainsi pour les saints non martyrs – nous avons vu en effet que dans leur cas la sainteté n'était plus aussi évidente et qu'il devenait nécessaire de la justifier – mais aussi pour les martyrs pour lesquels, au Moyen-Âge, la passion ne suffit plus à combler les attentes des fidèles. L'hagiographe ne

saint Jacques. Parmi ces compilations figure celle du *Liber Sancti Jacobi*, *Codex Calixtinus*, guide pour pèlerins dans lequel on retrouve, hormis ces miracles, plusieurs sermons attribués au pape Calixte II où sont narrés des épisodes clés de la vie, passion et légende du saint. Cet ouvrage a eu une diffusion et un impact considérable, si l'on en croit les auteurs postérieurs qui le citent relativement souvent et le considèrent comme une source qui fait autorité. Les autres récits hagiographiques médiévaux concernant saint Jacques se retrouvent dans des compilations de vies de saints de type *Flos sanctorum*.

⁷⁸ *Liber sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, A. MORALES, C. TORRES, J. FEO (éds.), Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, p. 389.

⁷⁹ ARCEPRESTE DE TALAVERA, *Vida de San Idelfonso y San Isidoro*, J. MADDOZ Y MOLERES (éd.), Madrid, Espasa Calpe, 1962, p. 74. Cette hagiographie est tirée de la traduction du *Libro de los miraglos de sant Isidro arçobispo de Seuilla* de L. DE TUY, publiée à Salamanque en 1525, où le traducteur dit que « y ansí como en todas las ciencias florecía sin comparación ansí iba de continuo creciendo de virtud en virtud ; y era dotado de tanta gracia y humildad y honestidad y caridad y de todo genero de bondad que decir no se puede », fol. 3b.

se contente plus de décrire les circonstances de la mort, et il consacre désormais une partie plus ou moins grande au récit de la vie du personnage, vie vertueuse bien entendu.

Ainsi, dans ces récits, la sainteté est-elle décrite comme un don du Ciel, et les saints, nous l'avons vu, comme des élus. Par conséquent l'exercice de la vertu à un degré héroïque n'est rendu possible que par la volonté de Dieu. La vertu est donc un don de Dieu à ses serviteurs comme le rappelle Berceo dans sa *Vie* de saint Émilien de la Cogolla :

Creatura fue sancta de Dios mucho amado,
qe sin sermón ninguno de Dios fue aspirado;
sufrió tan fuert lazeria tiempo tan prolongado,
parece bien por ojo qe de Dios fue guiado.

Parece tan grant cosa qe de Dios fue guiada,
si non, non sufriríe atan fiera ielada,
nin tantos días malos, nin tanta espantada,
mas Dios era por todo, la sue vertut sagrada⁸⁰.

Un élu, choisi et guidé par Dieu, inspiré par le souffle divin, doté d'une vertu sacrée, voilà comment est présenté ici saint Émilien, mais aussi comment sont présentés plus généralement les saints de notre corpus. Cependant, il convient de remarquer que cette condition d'élus a pour corollaire une vocation précoce : le saint n'est pas choisi par hasard, il l'est parce qu'il est intrinsèquement vertueux.

En effet, cette vertu, il la tient la plupart du temps de ses parents et de sa famille, et on retrouve, dans la majeure partie des hagiographies, un passage consacré à la généalogie du saint. Dans celui-ci l'hagiographe rappelle que les parents du saint étaient de bons chrétiens, souvent issus d'un lignage noble, et bien entendu étaient eux aussi vertueux. André Vauchez rappelle que :

Dans le monde carolingien, malgré un léger abaissement du niveau social des saints dû à l'accroissement du nombre de moines et des ermites parmi les serviteurs de Dieu, la littérature hagiographique continua à répandre l'idée que la perfection morale et spirituelle pouvait difficilement se développer en dehors d'un lignage illustre⁸¹.

Pensons notamment au père de saint Jacques, le pêcheur Zébédée duquel Mauro Castellá Ferrer nous dit qu'il est prouvé qu'il est un noble⁸², et à sa mère, Marie Salomé, à

⁸⁰ G. DE BERCEO, *op. cit.*, pp. 95-96, § 65-66.

⁸¹ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 204.

⁸² M. CASTELLÁ FERRER, *Historia del Apóstol de Jesus Cristo Sanctiago Zebedeo, patrón y capitán general de las Españas*, Madrid, Alonso Martín de Balboa, 1610, fol. 3b. « Queda ya probado ser el Zebedeo noble ».

propos de laquelle il rappelle qu'elle est la fille de sainte Anne et la demie-sœur de la sainte Vierge Marie⁸³. Saint Jacques jouit donc d'un lignage illustre tandis que saint Georges et saint Émilien sont issus d'une famille de bons chrétiens : le père de saint Georges serait d'ailleurs mort, lui aussi, en martyr, tandis que les parents de saint Émilien, issus quant à eux d'un milieu modeste, le firent baptiser dès sa naissance⁸⁴. Enfin tous ces éléments sont réunis et poussés à l'extrême dans le cas de saint Isidore qui est issu d'une famille chrétienne et noble, et fait partie d'une fratrie de saints :

El muy excelente Doctor sanct Isidoro de sangre real, natural de nuestra España, descendiente del Rey Theodorico, hijo de Don Severiano, Duque de Cartagena, y de la duquesa su muger, que se llamava Túrtura, que era así-mesmo de linaje real. Fué sanct Isidoro el terçero hijo de los varones que obieron: el primero S. Leandro Arçobispo de Sevilla, antecesor de sanct Isidoro, el segundo Fulgencio Obispo que fue de Écija y después de Cartagena, y así mesmo obieron dos hijas muy sanctas mugeres. La una una virgen sancta Florentina, Abbadesa y Prelada de muchas y muy buenas Religiosas. La otra fue la devotíssima Reyna Doña Theodosia muger del Rey Leovegildo y madre del glorioso príncipe sancto Hermenegildo Mártir de Jesu Christo nuestro Señor y del cathólico Rey Recaredo que reynó en España después de la muerte del dicho Rey Leovegildo su padre. Así que el bienaventurado sancto Isidoro y todos sushermanos y hermanas fueron sanctos y muy cathólicos y tanbién sus sobrinos hijos de la dicha Reyna su hermana⁸⁵.

Quoiqu'il en soit, il semblerait donc que la sainteté – et par voie de conséquence l'exercice de la vertu – soit prédestinée, par la famille, on l'a vu, mais aussi, dans le cas de saint Georges par exemple, par le nom que porte le saint. L'un de ses hagiographes, ayant écrit sa *Vie* au début du XV^e siècle, dit en effet que :

Atal és lo gloriós mártir monsènyer Sent Jordi, lo qual potésser dit « terra alta » per menyspreu de les coses terrenals. És dit « terra en socost en lo mitjà posada a produir vi de interna alegretat. Es dit « terra plana » per simplea e gran humilitat ; e per amor d'açò ha produït fruti de gran excel·lencia e nobletat⁸⁶.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cette allusion aux parents de saint Émilien, si elle est présente dans l'hagiographie écrite par Berceo, est en revanche absente de celle de saint Braule. Peut-être est-ce dû à cette évolution, progressive, selon laquelle le récit de la vie du personnage – y compris de sa généalogie et de son enfance – est de plus en plus développé dans la littérature hagiographique du Moyen Âge, comme le remarque F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 21.

⁸⁵ ARCIPRESTE DE TALAVERA, *op. cit.*, p. 70-71.

⁸⁶ *Así comença la vida del benaventurat cavaller e gloriós màrtir monsènyer Sant Jordi...*, in R. D'ALÒS MONER, *op. cit.* p. 16.

Et il ajoute également que :

En altra manera és enterpretat aquest nom Jordi, car és a *gerar* dit, que és cosa sagrada , e *gion*, que és arena : quasi « sagrada arena », car així com l'arena és ponderosa e seca, així monsenyer Sent Jordi és estat ponderós per multiplicació de virtuts ; és estat sec per aborrimment dels carnals delits⁸⁷.

Ainsi le nom même de Georges renvoie à toute une série de vertus, « *multiplicació de virtuts* », qui le caractérisent. De fait la prédication ainsi que le renoncement à la vie terrestre pour la défense de la foi – puisqu'ils renvoient au modèle hagiographique de référence, celui de Jésus Christ – constituent pour les hagiographes les vertus suprêmes. Comment en effet ne pas louer la dévotion et la fidélité de saint Jacques et de saint Georges qui ont converti de nombreux fidèles et ont versé leur sang pour la religion ? Comment ne pas considérer ces saints du premier christianisme comme les porte-drapeaux de la vertu ? C'est ainsi que les hagiographes des saints confesseurs n'hésitent pas à attribuer à leurs saints les vertus des saints anciens et à les comparer aux saints martyrs. Ainsi saint Braule décrit-il saint Émilien en ces termes :

un varón celestial, que si se compara con los varones de los siglos pasados, es brillante como estrella de primera magnitud, y si con los del presente, es ilustre en virtudes inimitables⁸⁸.

Berceo rajoute qu'il est un martyr par le pouvoir de sa volonté⁸⁹. En effet la vie érémitique qu'a volontairement choisie saint Émilien, cette vie difficile faite de souffrances et d'austérité, entièrement consacrée à la pénitence et à l'oraison, ce renoncement à la vie matérielle, renvoient à cette volonté du saint de se sacrifier tout entier à Dieu et à la religion, de devenir un martyr. Revenons encore une fois à l'hagiographie de Braule dans laquelle est présentée cette vie et les vertus qu'elle implique :

El espíritu estaba pronto ; de modo que, no solamente con el corazón, sino también con el cuerpo, caminando por el valle de las lágrimas de virtud en virtud, pareciese que subía en alguna manera la escala de Jacob. [...] Y el santo, aterido de frío, abandonado en soledad, impregnado por la inclemencia de las lluvias, atormentado por la fuerza de los vientos, soportaba, no sólo con paciencia, sino hasta con alegría y anhelo, el rigor de los fríos, la tristeza de la soledad, lo torrencial de las lluvias y la

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁸⁸ SAN BRAULIO, *op. cit.*, p. 249.

⁸⁹ BERCEO, *op. cit.*, p. 130, § 294.

«El cuerpo benedicto, propheta verdadero, de voluntad bien mártir, de Dios leal obrero »

aspereza de los vientos, escudado con el amor de Dios, contemplando los sufrimientos de Jesucristo, y fortalecido con la gracia del Espíritu Santo⁹⁰.

Il en va de même en ce qui concerne saint Isidore que l'archiprêtre de Talavera présente comme suit :

Estando así toda España angustiada y sojuzgada de los dichos herejes, tomó la mano contra ellos el glorioso sanct Isidoro, afirmando y disputando y predicando públicamente nuestra santa fee cathólica, deseando ser martirizado con grandísimo hervor y sin ningún temor del Rey ni de los otros grandes sequaças⁹¹.

Il n'est pas un martyr mais il en possède les qualité et les vertus, défend la foi comme s'il en était un et surtout désire l'être. De même, toujours selon le même hagiographe, il dispose des mêmes vertus que les apôtres – dont il serait le loyal successeur – et que les « grands » personnages bibliques, vertus de premier ordre, qui ne sont autres que les vertus cardinales.

E non me es menester de loar en aqueste varón santo los miraglos en la su sabiduría la excellencia en su doctrina, la virtud en sus costumbres pues verdaderamente se puede decir no solo aver sido enseñado varón Apostólico mas Apóstol de Christo después de los Apóstoles, en quien se halló la prudencia de Noé, la fortaleza de Abrahán, la templanza de Isaac, la Justicia de Jacob, la paçiencia de Job, la constancia de sanct Esteban y de todos los otros sanctos Mártires que murieron por Jesu Christo⁹².

À ces vertus, comme nous l'avons déjà souligné, s'ajoutent les vertus théologiques – en particulier la charité – mais aussi une des vertus les plus célébrées au Moyen Âge puis encore au Siècle d'Or : l'humilité. Ne manque pas, dans les textes hagiographiques consacrés aux saints matamores, le fameux *topos* du saint humble et charitable, renonçant à tout ce qui est matériel et n'hésitant pas à en faire profiter les autres. Ce topique est présent dans l'hagiographie de saint Jacques, à un moindre degré car il ne fait pas partie véritablement de sa légende. Cependant Mauro Ferrer a tenu à exposer clairement que suivre le Christ supposait un renoncement certain à tout ce qui était de l'ordre du matériel⁹³. Il est plus explicitement présent dans les hagiographies des trois autres saints.

⁹⁰ SAN BRAULIO, *op. cit.*, pp. 255-256.

⁹¹ ARCIPRESTE DE TALAVERA, *op. cit.*, pp. 80-81.

⁹² *Ibid.*, pp. 152-153.

⁹³ M. CASTELLÁ FERRER, *op. cit.*, fol. 13b : « Y no es de menos considerar la fuerza con que el Redentor del mundo puso en ellos los divinos ojos, la que llevaron sus divinas palabras, pues al instante que los llamó, así hicieron presta en ellos, que olvidando todas las cosas terrenas, se entregaron a su Dios con fe tan viva y pura, que merecieron san Pedro y ellos ser sus más privados ».

Dans celle de saint Georges tout d'abord, qui à deux reprises fait preuve d'une grande charité : en effet après avoir vaincu le dragon de Silène, il refuse les richesses offertes par le roi et lui dit de les distribuer aux pauvres⁹⁴, puis en arrivant à Diospoli, la cité de Dacia et des soixante rois, il décide de distribuer à son tour toutes ses richesses aux pauvres⁹⁵. Chez les deux autres saints ensuite, car ces vertus sont les vertus attendues d'un bon évêque et d'un bon prêtre, modèles de sainteté en vigueur au Moyen Âge. C'est ainsi que Berceo nous apprend que saint Émilien aurait fait de la charité une des priorités de sa prêtrise :

Complié bien so officio [com] la orden mandava,
maguer era novicio maestro semejava,
en fer a Dios servicio Millán nunca cansava,
maês sobre lo ál [todo] enna âlmosna puyava.

Partiélo a los pobres, quanto qe Dios li dava,
al christiano perfecto de cras no li membrava;
el que de sue rencura con él se consejava,
quando d'él se partié pagado se tornava⁹⁶.

Saint Émilien est donc l'archétype du bon prêtre, moins intéressé par son statut dans l'Eglise que par la possibilité qui lui est offerte de faire le bien autour de lui. Car la charité envers les fidèles est une de ses vertus, mais son zèle pastoral et sa volonté de diffuser les enseignements du Christ y compris dans l'institution ecclésiastique en sont d'autres, tout aussi importantes :

Metié doctrina sana entre la clerecía,
ca tales avié d'ellos qe trayén [grant] follía,
con legos e con clérigos lazdrava cada día,
contendi[é] por levarlos todos a mejoría⁹⁷.

C'est aussi le cas de saint Isidore. En effet, ses hagiographes ne tarissent pas d'éloges au sujet de ses nombreuses vertus. Il est l'incarnation du bon évêque tel que nous l'avons décrit plus haut : d'une humilité sans faille, il ne cesse de défendre la foi et de transmettre les enseignements du Christ, il est tempérant dans la nourriture et l'habillement,

⁹⁴ *Asi comença la vida del benaventurat cavaller e gloriós màrtir monsenyer Sant Jordi...*, p. 29, « e tot ço que tu a mi presentes distribuix-ho als pobres ».

⁹⁵ *Ibid.*, p. 30, « Tantost va vendre tot quant havia e donà-ho als pobres per amor de Déu ».

⁹⁶ BERCEO, *op. cit.*, pp. 100-101, § 97-98.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 100, § 96.

charitable et généreux... En tant que docteur de l'Eglise, sa culture ne fait en outre aucun doute. Le texte de Talavera est encore une fois éloquent, reprenant de façon encore plus élogieuse ce que Lucas de Tuy avait déjà écrit du saint :

Y así puesto en la dignidad el Sancto glorioso luego se mostró quam sabio era, quam prudente, quam justo y devoto, quam templado y honesto, quam humilde y perfecto en toda virtud. Principalmente pareçia su gran sanctidad en el cuydado que tenía de los pobres, ocupándose en buscar dónde, así de sus rentas como de lo que de otras partes le ofresçían, proveyese la falta que los pobres pasaban y bastantemente les daba de las limosnas. E la alegría que avía en acorrer a los que padescían e la su liberalidad era a muchos en tan grant maravilla que aun los sus familiares non podían entender de dónde podía aver tanto dinero para acorrer a los que le venían a demandar con alguna neçessitat. E siempre era su cara igual asy en la bienandança como en la atribulación. E a todos reçeía co alegría, ca no le ensalçaba la soberbia e vanidad, que es enemiga de toda virtud e bondad, mas siempre un temprança de humildat. Era amado de los mayores como de los menores, asy de los ricos como de los pobres. E puesto en tan grant dignidat, non entendía ni deçía que era puesto en ella para folgar, mas para trabajar, non para honrra mas para carga, non para enseñorear mas para servir con charidat ; non para vaciar las bolsas de los súbditos, que le eran encomendados, mas para derrygar los peccados ; non para vivir en deleites carnales, mas para predicar al pueblo los mandamientos divinales, y para proveer a los pobres de la cosas temporales⁹⁸.

Cette vie vertueuse est récompensée par la capacité d'accomplir des miracles, seconde composante essentielle de la sainteté. En effet, c'est parce qu'il vit une vie hautement vertueuse que le candidat à la sainteté est reconnu comme un saint, et c'est parce qu'il est saint qu'il est capable d'accomplir des miracles, et qu'ensuite, après sa mort, des miracles peuvent se produire à proximité de sa tombe, des sanctuaires qui lui sont dédiés, ou grâce au contact avec ses reliques⁹⁹. Si l'on reprend donc les termes de Fernando Baños Vallejo,

⁹⁸ ARCIPRESTE DE TALAVERA, *op. cit.*, p. 87. Nous nous permettons de rajouter en note le texte de 1525 (fols. 9b-10a), traduction en castillan du texte de Lucas de Tuy, afin que le lecteur se rende compte de l'*amplificatio* opérée ici par Talavera, qui montre combien il est important pour lui que soient mises en exergue les nombreuses vertus du saint. « Dice más su historia contando sus virtudes que en especial era de muy humilde conversación, muy honesto en el vestir, muy templado en el comer y el beber, y su persona muy adornada de toda virtud ; era muy liberal para dar limosnas y nunca cesaba de dar larga y alegremente a todos cuantos le pedían, y aún sin que le pidiesen, tanto que los suyos y los extraños se maravillaban mucho donde tenía y sacaba tanto como daba continuamente a todos. Era ansí mesmo dado mucho a la oración [...] e tenía sus entrañas tan llenas de amor con dios y con el prójimo que se gozaba con los gozosos y lloraba con los que lloraban y a todos consolaba. Era muy solícito en ganar animas a dios [...] ».

⁹⁹ C'est ce que souligne l'hagiographe de saint Georges à propos de la construction d'une église qui lui est consacrée et des miracles qui ont lieu près de celle-ci : « en la qual esglesia se fan molt e diverses miracles per los mèrits de monsenyer Sent Jordi », in *Así comença la vida del benaventurat cavaller e gloriós màrtir monsenyer Sant Jordi...*, p. 29.

De fait tous les spécialistes de la sainteté et de l'hagiographie soulignent le fait que la capacité miraculeuse est étroitement liée à la vie vertueuse menée par le saint. Pensons notamment à A. VAUCHEZ prenant l'exemple des saints ermites dans son ouvrage, *Saints, prophètes et visionnaires, Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 23 : « Replacés dans cette perspective, les pouvoirs traditionnels reconnus aux saints paraissent moins étranges et relèvent même d'une certaine logique : leur capacité de dominer les éléments (faire pleuvoir en temps de sécheresse, traverser un fleuve ou un lac en marchant sur les eaux,

au « désir de sainteté » et au « processus de sanctification » succèdent donc le « succès », la « sainteté prouvée », c'est à dire les prodiges opérés par le saint.

B. La sainteté prouvée ou la capacité miraculaire

muchas veces se escoge más lo que admira
que lo que edifica, y más los milagros, que las
virtudes¹⁰⁰.

Les saints, des faiseurs de prodiges.

Dans leurs écrits, les hagiographes rendent compte davantage des miracles que des vertus. Telle est la doléance du Père Ribadeneyra à la lecture des hagiographies de son temps, et notamment à celle des *Fleurs de saints*, compilations de nombreuses vies où la matière hagiographique se trouve condensée et réduite à « l'essentiel »¹⁰¹. De fait la capacité miraculaire des saints n'a jamais fait aucun doute et, dans la Bible même, le Christ ainsi que les apôtres possèdent le don de faire des miracles, et notamment celui de guérir. Le miracle est donc un fait extraordinaire mais qui, paradoxalement, fait partie de l'univers quotidien des fidèles du Moyen Âge :

La croyance dans l'omniprésence du surnaturel et dans l'intervention permanente des habitants de l'au-delà dans le monde des vivants est un trait fondamental de la mentalité médiévale. Aux yeux des hommes de ce temps, les miracles des saints constituaient une des principales manifestations à travers lesquelles se concrétisait cette relation étroite entre le ciel et la terre¹⁰².

Ainsi, le miracle tient une place capitale dans la société médiévale, et cette importance est reflétée dans le traitement que les hagiographes lui réservent. Comme Fernando Baños

transgresser les lois de la gravité, etc.) n'est-elle pas le prolongement – et en quelque sorte la conséquence – de l'effort surhumain qu'ils ont accompli pour dominer en eux la nature ? »

¹⁰⁰ P. DE RIVADENEYRA, *op. cit.*, I, s. p., « Prólogo al lector ».

¹⁰¹ Effectivement, et contrairement à ce que l'on peut constater des autres *Flos*, une place considérable est réservée dans le recueil de Ribadeneyra à la description des vertus des saints. Parallèlement cet auteur réduit drastiquement la place occupée par les miracles : ainsi, si l'on prend l'exemple de la « Vida de san Isidoro », paradigmatique de cette volonté de Ribadeneyra de présenter plutôt « lo que edifica », on remarque qu'il insiste beaucoup sur les vertus de ce saint, dressant un catalogue exhaustif et les décrivant avec précision : « En sentándose en la silla Arzobispal, no se puede fácilmente creer los rayos de todas virtudes con que comenzó a resplandecer y alumbrar el mundo. Era admirable su humildad, su caridad, su benignidad, su afabilidad y modestia, su paciencia y mansedumbre. Era piadosísimo con los pobres, apacible con los ricos, fuerte con los poderosos, devotísimo en la Iglesia.... ». En revanche, il resume en peu de lignes les miracles opérés par le saint : « Obró Dios muchos milagros por san Isidoro en vida y en muerte ; y en las guerras que los Cristianos hicieron contra los Moros, invocando su favor, fueron socorridos, y ayudados. », in *ibid.*, « Vida de san Isidoro », fols. 308-311.

¹⁰² A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 519.

Vallejos le remarque, les prodiges, prophéties, miracles, visions... de toutes sortes, semblent occuper la plus grande partie des récits hagiographiques¹⁰³. Le miracle est en outre présent dans toutes les sphères du genre hagiographique : autant dans les *passiones*, que dans les *vitae*, dans les *translationes* (il y est bien souvent question de miracles survenus pendant le déplacement des reliques) que dans les *Flos sanctorum*, ou encore, cela va de soi, dans les *Miracula*, recueils de miracles (indépendants ou non de la *Vie* du saint) qui se multiplient au Moyen Âge¹⁰⁴. Le miracle est donc le pendant de la vertu : il est la seconde composante essentielle à l'écriture de toute hagiographie, car il est tout d'abord la preuve que le candidat à la sainteté a bien accédé à celle-ci. Au delà de cette première fonction « syntactique » qui est de démontrer que le processus de perfection conduisant le personnage vers la sainteté a été couronné de succès, s'ajoutent deux autres fonctions plus « pragmatiques » du miracle : d'une part l'exemplarité, et d'autre part la louange¹⁰⁵. Il convient cependant d'ajouter enfin que l'hagiographe rend compte des différents miracles opérés par le saint car ils répondent à l'attente des lecteurs, ou plus généralement des récepteurs, des hagiographies.

Ces remarques concernent le Moyen Âge mais peuvent tout aussi bien s'appliquer au Siècle d'Or, où le domaine de la raison n'a pas encore banni la sphère du miraculeux. Jean Michel Sallmann confirme cet état de fait et rappelle que :

Le miracle se trouve bien au cœur du dispositif de la sainteté. André Vauchez le constatait à la fin du Moyen-Age, je ne peux que le confirmer pour toute la période moderne. Il serait faux de croire que l'Eglise a cherché à amoindrir le rôle du miracle en lui substituant la notion de vertu héroïque¹⁰⁶.

Le miracle était donc au cœur de tous les récits hagiographiques, mais quel était-il ? On constate qu'il recouvrait de nombreux domaines, et cette variété était amplement exploitée par les hagiographes. Ces derniers étaient en effet soucieux de faire connaître aux lecteurs tout le panel des miracles opérés par le saint qu'ils célébraient, « leur œuvre était donc un florilège, un recueil de miracles choisis »¹⁰⁷. Il s'agissait en effet de rendre

¹⁰³ F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 113.

¹⁰⁴ Ce type de recueil se développe en effet avec Grégoire de Tours. Sur ce sujet voir notamment P.A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (Xe-XII^e siècle)*, Paris, Les éditions du Cerf, 1985, p. 11, et F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 71, « El origen de los milagros está ligado a las Vidas de santos, nacen como narraciones subordinadas a la hagiografía, pero llegan a independizarse de su contexto lógico en tiempos de Gregorio Magno (siglo VI) y alcanzan su máxima difusión en la baja Edad Media ».

¹⁰⁵ F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁶ J.M. SALLMANN, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, Ethnologies, 1994, p. 374.

¹⁰⁷ P.A. SIGAL, *op. cit.*, p. 15. Cependant il a existé, à un certain moment, une tendance à la spécialisation des saints, comme le remarque F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 51 : « En la alta Edad Media el santo propiciaba toda clase de milagros. Durante la baja Edad Media, en cambio, se les va fijando a los santos un determinado tipo de intervención, o son designados protectores de una profesión, grupo social o pueblo. Este proceso de

compte de toute la diversité des miracles que les saints étaient capables d'accomplir¹⁰⁸ : des miracles *in vita* mais aussi des miracles *post mortem* opérés la plupart du temps au contact de leurs reliques ou près de l'endroit où reposait leur corps, lieux où leur pouvoir miraculeux se manifestait pleinement ; des miracles opérés envers des tiers mais aussi ceux dont les saints eux-mêmes étaient les bénéficiaires, attestant de leur élection divine ; les miracles « christiques » tels que les guérisons miraculeuses, exorcismes, résurrections, les miracles « pratiques » rendant compte de l'efficacité du saint tels que les protections de dangers, les délivrances de prisonniers ou les interventions favorables... mais aussi les miracles « de transgression de l'expérience »¹⁰⁹ montrant le lien privilégié qui existait entre le saint et l'au-delà, tels que visions, prophéties ou apparitions. Quoi qu'il en soit il semblerait bien que ce soit le pouvoir thaumaturgique qui reste le miracle de référence, commun à tous – ou presque tous – les saints. Malgré cela, les miracles de guérison ne sont pas forcément ceux qui restent le plus durablement ancrés dans la mémoire collective. En effet Pierre André Sigal note que :

plus les faits relatés sont éloignés dans le passé, plus les facteurs de réminiscence doivent être forts pour les faire ressurgir, d'où une sélection qui ne laisse subsister que les plus importants ou les plus impressionnants. Au contraire, lorsque les événements sont très récents, c'est le tout-venant de l'activité thaumaturgique qui est transmis par les rédacteurs¹¹⁰.

C'est donc cela qui explique que ce soit dans les hagiographies dédiées aux saints anciens que l'on retrouve les miracles les plus spectaculaires, mais aussi les plus merveilleux, car « *el tiempo transcurrido entre la historia y el autor favorece el desarrollo de lo*

especialización da idea de la vitalidad del culto a los santos, tendente a un mayor acercamiento, en un intento de "humanizarlos" aún más ».

¹⁰⁸ De nombreux auteurs se sont penchés sur la diversité des miracles, citons à titre d'exemple l'étude d'A. VAUCHEZ, *op. cit.*, tirée de la troisième partie « Signes et significations de la sainteté », celle de Sallmann, tirée du chapitre 2 de sa troisième partie « Vertus héroïques et états spécifiques ». D'autres ont établi, avec plus ou moins de précision, une typologie de ceux-ci, pensons à l'étude réalisée par S. BOESH GAJANO, « La tipologia dei miracoli nell'agiografia altomedievale. Qualche riflessione. » in *Schede Medievali*, Palermo, Officina di studi Medievali, 1983, n°5, pp. 303-312, mais surtout celle menée par P.A. SIGAL, *op. cit.*, chapitres V et VI, où il distingue avec précision tous les types de miracles de guérison et tous les types de miracles liés à la vie quotidienne. Voici la typologie établie par ce dernier :

Les guérisons miraculeuses (Cécité, surdité, affection mentale, affections neurologiques autres que paralysies, fièvres et maladies infectieuses, tumeurs et ulcères, hémorragies, traumatismes et blessures, mal des ardents, maladie du tube digestif, des voies urinaires, maladies de peau, divers, résurrections).

Les miracles liés à la vie quotidienne : accouchements difficiles, protections de dangers (dangers de l'eau, éboulement, feu, protection au cours de combats...), délivrance de prisonniers, interventions favorables (récupération d'objets perdus, multiplication de nourriture, assistance dans le domaine matériel), miracles destinés à glorifier le saint (phénomènes lumineux, incorruptibilité du corps, odeur suave), les châtements (punition des exactions seigneuriales, vols, agressions, sacrilèges), miracles de transgression (visions de morts, de saints, de démons..., connaissance surnaturelle, don de prophétie).

¹⁰⁹ Nous reprenons ici les termes employés par Sigal.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

legendario »¹¹¹. Dans la mesure où nous avons affaire à des saints relativement anciens, qu'en est-il donc des miracles des saints matamores ? Quels types de miracles dominent donc dans les hagiographies qui y sont consacrées ? Et, surtout, quelle proportion occupent les miracles de protection – notamment les apparitions miraculeuses dans les batailles de la Reconquête espagnole – sur l'ensemble des miracles relatés dans ces récits hagiographiques ?

Quels miracles pour les saints matamores ?

Les saints de notre corpus sont des êtres par définition extraordinaires puisqu'ils sont saints : ils se sont illustrés par leurs vertus héroïques lors de leur passage sur terre et parce qu'ils ont réalisé, avant comme après leur mort, de « grands » miracles, qui ont globalement inspiré leurs divers hagiographes¹¹². Saint Jacques et Saint Isidore ont en effet vu leurs nombreux miracles compilés pour donner lieu à la rédaction de *Miracula* indépendants¹¹³. Saint Émilien n'est pas non plus en reste dans la mesure où dans ses deux *Vitae*, celle de Braule et celle de Berceo, le récit de ses miracles occupe une grande partie de l'œuvre¹¹⁴. Saint Georges, sur lequel plusieurs hagiographes se sont penchés, est un martyr dont les tortures subies et les souffrances endurées sont littéralement considérées comme un miracle. C'est ainsi le cas pour plusieurs martyrs du christianisme, si bien que Peter Brown rappelle que :

les souffrances des martyrs étaient des miracles en elles-mêmes. Les relations de leur mort, dans les *Passiones* et les *Gesta Martyrum* n'étaient qu'un élément dans une longue chaîne de manifestations de pouvoir de Dieu tout au long de leur vie, chaîne prolongée jusqu'à nos jours dans leurs sanctuaires. [...] le courage exemplaire des martyrs et des apôtres avait été élevé par Dieu hors du domaine de l'endurance physique simplement humaine et de la force morale simplement humaine.

Ainsi, la mort originale du martyr, et même la mort lente, étirée en longueur des confesseurs et des ascètes, était toute vibrante de la suppression miraculeuse de la souffrance¹¹⁵.

¹¹¹ F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 113. Pensons ici par exemple à des miracles du type combat contre le « mal », prenant pour l'occasion les traits du diable, d'un énorme serpent ou bien d'un dragon, et qui font partie des nombreux « topoï » hagiographiques.

¹¹² Il est à noter toutefois que les hagiographes n'ont pas tous réservé le même traitement aux miracles des saints matamores. Nous pensons ici encore une fois à Ribadeneyra qui a purgé ses récits de nombreux miracles, les jugeant sans doute trop merveilleux, ou opinant qu'il n'apportaient rien de plus. En revanche, le *Flos* de son contemporain Villegas est bien plus riche en matière miraculeuse et merveilleuse. Nous reviendrons plus en détail sur ces aspects des compilations de vies de saints dans notre huitième chapitre.

¹¹³ Il s'agit des miracles de saint Jacques présents dans le *Codex Calixtinus*, manuscrit latin du XII^e siècle, mais également d'autres ouvrages influencés par ce dernier : les *Miraglos de Santiago*, une traduction en langue castillane du XIV^e siècle récemment éditée par J. E. CONNOLLY, et une version galicienne, œuvre incomplète datée de la fin du XIV^e ou du début du XV^e siècle, éditée par J. L. PENSADO en 1958. Pour saint Isidore il s'agit du recueil de miracle déjà cité écrit par L. DE TUY et composé d'une soixantaine de miracles.

¹¹⁴ Dans sa *Vie*, Braule ne consacre pas moins de 25 chapitres (sur 31) aux divers miracles de saint Émilien tandis qu'environ la moitié des strophes écrites par Berceo rendent compte des nombreux miracles opérés par ce même saint.

¹¹⁵ P. BROWN, *op. cit.*, pp. 106-107.

Et il est vrai que la passion de saint Georges est en ce sens exemplaire et relève à plusieurs égards du miracle, si bien qu'elle est archétypale de ces passions appelées « passions épiques » où l'élément surnaturel tient une place considérable et où le recours au miracle est constant¹¹⁶. En effet dans la version médiévale de cette passion, écrite en langue catalane, le saint subit un nombre incalculable de supplices et de tortures : ceux de la roue, du gril et du plomb dans la bouche, de la marmite, de la croix, on lui ouvre le ventre, on le plonge dans un chaudron rempli de plomb en fusion... Mais ces tortures, notamment cette dernière, n'affectent pas véritablement le saint, voire s'avèrent finalement agréables. L'auteur de cette passion indique en effet que :

Oint açò Dacià, mogut de gran ira, féu lo metre en una gran caldera plena de plom fus, e quan ell fon dins féu la senyal de la creu e estec així com si fos en bon bany¹¹⁷.

De même, Jacques de Voragine, dans sa *Légende dorée*, rend compte de cette multiplication des supplices et rapporte que saint Georges, condamné à boire du poison mêlé à du vin, ne ressentit aucun des effets du breuvage. Ainsi tout dans la passion de saint Georges est hors du commun, amplifié, poussé à l'extrême – notamment dans la version médiévale catalane – : la passion dure en effet rien moins que sept années et a lieu devant soixante rois. Le Christ apparaît à plusieurs reprises à saint Georges pour le consoler et lui annoncer qu'il mourra trois fois, mais que, trois fois aussi, il sera ressuscité. Le martyre de saint Georges est donc vu et décrit comme un véritable miracle en lui-même, au point que Ramón d'Alos Moner n'hésite pas à écrire au sujet de la légende catalane que « *bé podem dir que en aquesta Pació hi ha una "formidable concentració de totes les receptes hagiogràfiques" de certes llegendes dels sants* »¹¹⁸. Présente dans certaines *passiones*, la sphère du miraculeux l'est également dans les récits de translation de certains saints. En ce qui concerne notre corpus, la translation la plus fameuse est celle de saint Jacques : une translation miraculeuse puisque le corps de saint Jacques, déposé

¹¹⁶ R. D'ALÒS MONER, *op. cit.*, p. 11.

Les auteurs du *Dictionnaire de spiritualité* relèvent d'ailleurs cette tendance à intégrer de nombreux miracles dans les *Passions* rappelant que « Le succès du culte des martyrs provoque un développement considérable de l'hagiographie [...]. Ces passions sont stéréotypées, ce qui prouve que ce genre de littérature répondait à l'attente des fidèles. Rendu invulnérable par la force de Dieu, le martyr est insensible aux tortures qui le laissent même parfois indemne ; aussi les hagiographes multiplient-ils et aggravent-ils à plaisir leurs supplices. [...] Ils font enfin une part croissante aux miracles : le martyr brise les idoles par la prière, convertit ses persécuteurs. Le but de ces textes est de démontrer que le martyr possède au plus haut degré la force (*virtus*) que Dieu confère à ses saints, et qu'il est donc parfaitement qualifié pour intercéder auprès de Dieu pour ceux qui le prient », in A. DERVILLE, P. LAMARCHE, A. SOLIGNAC, *op. cit.*, « Saints », p. 207b. On remarque ainsi que la *Passion* de saint Georges suit exactement le même schéma, y compris en ce qui concerne les idoles brisées par le saint et les conversions.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 56

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 11

par ses disciples dans une barque sans gouvernail, aurait miraculeusement été guidé par un ange jusqu'en Galice¹¹⁹. De même la translation du corps de saint Isidore de Séville à León aurait donné lieu à plusieurs miracles, dont un semblable à celui rapporté pour saint Jacques. Lucas de Tuy, reprenant l'*Historia Translationis Sancti Isidori* raconte en effet l'épisode selon lequel, ne sachant pas dans quelle église placer le corps de saint Isidore (et celui de saint Alvito) :

acordaron todos juntamente por consejo de un santo abad que allí se halló presente que pusiesen los cuerpos santos sobre sus caballos que los traigan y los deixasen ir, que ninguno los guiase [...]. Fue cosa maravillosa, que así como soltaron los caballos, ellos mismos se volvieron los unos hacia los otros, y se inclinaron juntamente las cabezas los unos a los otros, como que se saludaban. Así se partieron, y guiados por ministerio angélico se fue cada unos para su iglesia, donde Dios tenía ordenado que hubiesen de permanecer los dichos cuerpos santos¹²⁰.

La translation de saint Isidore est donc en elle même miraculeuse, sans compter qu'elle s'accompagne de toutes sortes de miracles que peut opérer un saint par l'intermédiaire de ses reliques, notamment des miracles de guérison, et autres interventions favorables.

Y como las gentes de aquella tierra y comarca oyese la venida del cuerpo santo, vinieron luego allí todos los de aquellos lugares por ver el santo cuerpo, y pedirle devotamente que los socorriese, porque estaba a la sazón toda la tierra muy seca, y enferma de muchas enfermedades, así que tenían gran necesidad de agua y de salud. Plugo a Nuestro Señor, por los méritos de su glorioso confesor, haber misericordia de ellos tan abundantemente, que todos los enfermos, que con confianza venían, iban sanos, y luego llovió tanto cuanto las gentes deseaban¹²¹.

En outre, il convient de remarquer que ces miracles de guérison sont une constante : les saints sont tous, ou presque tous, des thaumaturges, et, dans les hagiographies, ce type de miracles est bien souvent le plus récurrent¹²². Dans le cas de saint Georges, cette capacité de guérisseur est encore une fois présentée de manière spectaculaire. En effet, si des

¹¹⁹ Il convient d'ajouter que tous les hagiographes sont unanimes et rapportent ainsi la légende de la translation miraculeuse de saint Jacques, bien que de manière plus ou moins développée.

¹²⁰ L. DE TUY, *op. cit.*, fol. 30b.

¹²¹ *Ibid.*, fol. 29a.

¹²² Nous nous appuyons encore une fois ici sur les travaux de Sigal, qui, ayant analysé un vaste corpus composé de plus de cinq mille miracles, constate qu'environ deux mille trois cents, soit presque la moitié de ceux-ci, sont des miracles de guérison et de résurrection. Certes, cette étude porte sur des récits de miracles écrits au Moyen Âge, en France. Cependant, sans entrer précisément dans une étude statistique, F. BAÑOS VALLEJO remarque lui aussi que la thaumaturgie est au Moyen Âge « la faceta común a todos los santos », in *op. cit.*, p. 145. En ce qui concerne le Siècle d'Or, on peut tout à fait en dire autant. En effet, nous avons vu que plus les saints sont récents, plus la capacité thaumaturgique était mise en avant. C'est ce que confirme J.M. SALLMANN, mais aussi F. CREMOUX dans sa thèse *Pèlerinages et miracles à Guadalupe au XVIème siècle*, Madrid, B.C.V., n°17, 2001.

miracles de guérison – tous types de guérisons – se produisent dans l’église construite en son honneur et qui lui est consacrée¹²³, saint Georges se distingue surtout par la dimension merveilleuse et grandiose de ses miracles. Ainsi, dans sa légende catalane, pour prouver que le dieu chrétien est bien le « vrai » Dieu, contrairement aux idoles adorés par les païens, ce saint, rend possible, grâce à une prière, la résurrection de deux cent trente cinq personnes¹²⁴. Grand thaumaturge donc, même si, dans ce cas, le miracle a lieu pour convaincre des païens de l’existence du dieu chrétien, et non pour soulager des fidèles dévots du saint. En revanche, c’est ce dernier cas de figure qui est le plus fréquent dans les miracles thaumaturgiques des trois autres saints matamores. De fait, comme le note Sallmann, « Pour qu’il ait une réelle efficacité thérapeutique [du saint], il faut que tout le monde croie en ses pouvoirs, donc que s’établisse une connivence entre le groupe et lui »¹²⁵. Le saint doit donc jouir d’une importante *fama sanctitatis*, puis il doit être reconnu thaumaturge par la communauté des fidèles dévots du saint, qui par voie de conséquence lui demande d’intercéder en sa faveur. Cette proximité entre le saint et les fidèles est par exemple tout à fait perceptible dans le récit de la vie de saint Émilien : ce saint, qui a en effet cherché la solitude en s’éloignant de sa ville natale a dû se résoudre à s’éloigner encore plus car « *le era gran embarazo la multitud de gente que allí acudía a él* »¹²⁶. De fait les dévots du saint n’hésitaient pas à aller à sa rencontre pour lui demander la santé, et les miracles de ce type sont relativement nombreux dans les hagiographies de saint Émilien : dans le récit de Braule, on peut lire une vingtaine de miracles, dont dix sont des miracles relevant de la capacité thaumaturgique du saint (7 guérisons, 2 exorcismes, 1 résurrection), soit la moitié. Il en est de même en ce qui concerne le récit de Berceo, puisque sur 23 miracles, 12 sont des miracles « christiques » (6 guérisons, 5 exorcismes et 1 résurrection). L’importante proportion de ce type de miracle dans l’ensemble des œuvres nous permet de prendre la mesure du phénomène et il est aisé de constater à quel point ce saint était considéré – tant par ses hagiographes que par ses dévots – comme un grand thaumaturge. C’est aussi le cas pour saint Isidore même si, on le voit à l’analyse du recueil de ses miracles écrit par Lucas de Tuy, ceux-ci ne représentent qu’environ un tiers des miracles opérés par le saint (un peu plus d’un cinquantaine)¹²⁷. Enfin, la capacité

¹²³ « Aquí los lebrosos són mundats, los paralítics són curats, los demonis són foragitats », in *Así comença la vida del benaventurat cavaller e gloriós màrtir monsenyer Sant Jordi...*, p. 29.

¹²⁴ « E com hac complida la oració, veu vene del cel e dix-li : – Jordi, no temes res, car io só ab tu. E tot quant tu demanaràs en lo meu nom, tot te serà donat. – E tantost d’aquella pols o terra dels que havien portada resuscitaren entre homèns e fembres dos cent trenta cinc », in *ibid.*, p. 44.

¹²⁵ J.M. SALLMANN, « Image et fonction du saint dans la région de Naples... », p. 848.

¹²⁶ SAN BRAULIO, *op. cit.*, p. 255.

¹²⁷ Il est cependant à noter que cette capacité thaumaturgique du saint n’a pas intéressé son hagiographe l’archiprêtre de Talavera. Celui-ci se base sur le récit de Lucas de Tuy, mais l’édulcore de manière importante : en effet, il s’agit d’une *Vie* et non d’un recueil de miracles, c’est l’une des raisons pour lesquelles on passe de plus de 55 miracles à seulement 7. De ces 7 miracles, 4 sont des miracles de « transgression de l’expérience »,

thaumaturgique de saint Jacques, apôtre du Christ est particulièrement présente dans les récits de miracles *post mortem*¹²⁸. Si l'on prend l'exemple des 21 miracles présents dans le *Liber sancti Jacobi*, on peut constater qu'un tiers de ces miracles sont des miracles christiques (guérisons ou résurrections), opérés par saint Jacques en faveur de pèlerins et de chevaliers dévots.

Mais, s'il est vrai que tous ces saints s'illustrent par leur pouvoir thaumaturgique, il n'en reste pas moins que leur capacité miraculaire englobe tout le panel des miracles que peut faire un saint. Ils sont tour à tour au service du fidèle dévot puis au service de la communauté. Peu de miracles qu'ils accomplissent servent leur propre intérêt, en revanche quelques-uns prouvent la relation étroite et privilégiée qui existe entre ces saints et le Ciel. Nous pensons ici aux translations miraculeuses que nous avons précédemment évoquées, mais pas seulement. Songeons également au Christ qui apparaît à plusieurs reprises à saint Georges pour le soulager de ses souffrances, au miracle qui se produit en faveur du jeune Isidore alors qu'il n'est encore qu'un garçonnet et qui est un signe divin destiné à prouver que cet enfant sera un saint et que nous rapporte comme suit l'Archiprêtre de Talavera :

En sanct Isidoro desde que era niño parecieron grandes señales de la mucha sanctidad y sciencia y doctrina que en él avían de resplandecer. Porque acaeçióle lo que a S. Ambrosio, que vió el Duque su padre en una huerta donde el niño estaba, cómo un enxambre de avejas le entraba y salía por la boca, y en ella y sobre todo el cuerpo texían panales de miel¹²⁹.

Car, comme le remarque très justement André Vauchez, la littérature hagiographique « met l'accent sur les signes surnaturels attestant dès ce monde l'élection divine »¹³⁰ et donc sur les miracles tels que ceux auxquels nous venons de faire allusion ou tels que les miracles de type prophétiques. Le don de clairvoyance, en effet, est un don fréquemment possédé par les saints, notamment par saint Isidore et saint Émilien au sujet desquels les

destinés à faire l'éloge du saint, et 3 sont des miracles « pratiques », c'est-à-dire des interventions favorables. On voit donc comment la capacité thaumaturgique du saint est, volontairement, occultée, au profit d'autres miracles jugés sans aucun doute plus significatifs et impressionnants.

¹²⁸ Il serait également faux de croire que les hagiographes n'ont pas pris la peine d'évoquer la capacité thaumaturgique du saint Jacques vivant : Ribadeneyra, par exemple, rend compte de la guérison d'un paralytique par l'apôtre au moment de son martyre. P DE RIVADENEYRA, *op. cit.*, p. 524.

¹²⁹ ARCIPRESTE DE TALAVERA, *op. cit.*, p. 72. Quintanadueñas reprend ce miracle dans son *Flos sanctorum* consacré aux saints de la ville de Séville et en ajoute d'autres : le miracle par lequel saint Isidore, alors bébé, se lève de son berceau et se met à léviter, ou encore celui où l'enfant lutte contre des « monstruos fieros » qui renvoient à sa lutte future contre les hérétiques, in A. DE QUINTANADUEÑAS, « Vida de sain Isidoro », in *Santos de la ciudad de Sevilla, y su Arçobispado : fiestas que su santa Iglesia Metropolitana celebra*, Sevilla, Francisco de Lyra, 1637, p. 148. Le miracle des abeilles est par ailleurs un topique hagiographique, repris des grecs pour lesquels il était déjà un présage surnaturel du gène de Platon, présent aussi dans les hagiographies de saint Ambroise et de saint Pierre de Nolasque.

¹³⁰ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 589.

hagiographes nous disent qu'ils auraient entrevu des moments importants de l'histoire de l'Espagne. Ainsi, selon Lucas de Tuy, saint Isidore « *dijo muchas cosas que habían de acaecer en los tiempos venideros, mayormente en las partes de España* »¹³¹ tandis que, selon Braule, saint Émilien « *profetizó la destrucción de Cantabria* »¹³². Ils font en outre partie de ces nombreux saints qui prédisent le moment de leur mort, topique hagiographique s'il en est, pratiquement au même titre que le miracle de l'incorruptibilité du corps saint, associé bien entendu à la fameuse « odeur de sainteté », et à la lumière qui jaillit du sépulcre...

À ces miracles de transgression de l'expérience destinés à mettre en valeur l'étroite relation entre la sphère du divin et le saint, il faut toutefois ajouter les miracles « pratiques », interventions favorables opérées en faveur de la communauté de fidèles, type de miracles dont les saints matamores semblent avoir été des « spécialistes ». En effet, si l'on reprend l'étude menée par Sigal on constate que la proportion des miracles « pratiques » est de l'ordre de 15%¹³³. Or, dans le cas des saints matamores, cette proportion est beaucoup plus importante, s'élevant parfois à plus de la moitié des miracles narrés par les hagiographes¹³⁴. De ces miracles pratiques se détachent fortement, par leur fréquence dans les récits hagiographiques consacrés aux saints de notre corpus, deux types de miracles : d'une part les combats contre les ennemis du Christ – réels ou allégoriques –, d'autre part les libérations de captif. En effet ces quatre saints apparaissent assez fréquemment dans les batailles de la Reconquête pour combattre les Musulmans aux côtés des troupes chrétiennes, ce que nous aurons l'occasion d'analyser en détail tout au long de notre étude. Mais ils se distinguent aussi par leur lutte contre le « mal » en général, contre les ennemis de la foi qui prennent alors les traits de figures allégoriques telles que le serpent, le dragon, ou même le diable. C'est le cas de saint Georges dont la légende du combat contre le dragon de Silène a traversé sans encombre les siècles, c'est aussi le cas de saint Émilien qui lutte contre le diable à plusieurs reprises ou de saint Isidore qui lutte, lui, contre un serpent. Il convient de préciser que ces épisodes peuvent être rattachés à des périodes troublées de l'Histoire et, si l'ennemi contre lequel se battent ces saints est allégorique, il n'en reste pas moins qu'il fait

¹³¹ L. DE TUY, *op. cit.*, fol. 9v.

¹³² SAN BRAULIO, *op. cit.*, p. 273.

¹³³ Nous incluons dans cette catégorie trois sortes d'interventions : la protection de dangers, la délivrance de prisonniers, et des interventions diverses telles que les actions sur la nature...

¹³⁴ Le champion du miracle pratique est sans conteste saint Jacques. En effet des miracles narrés dans le *Liber Sancti Jacobi*, deux tiers sont des miracles pratiques (14 sur 21). Il en va de même dans la *Légende dorée* où ce type de miracle surpasse l'ensemble des autres miracles opérés par le saint. Au Siècle d'Or encore, les hagiographies de Castellá Ferrer, Ojea Gallego, ainsi que les divers *Flos sanctorum* confirment cet état de fait. Pour ce qui est des autres saints matamores, la proportion de ce type de miracles est plus faible, mais reste tout de même très importante en comparaison avec la moyenne obtenue par Sigal : ainsi les miracles pratiques réalisés par saint Georges, saint Émilien et saint Isidore représentent au moins un tiers, sinon plus, du total des miracles.

référence, de manière plus ou moins claire, à un ennemi réel de la foi. De fait, à ce propos, Francisco Marco Simón dit que :

En el contexto cristiano, la victoria sobre el dragón, que ejemplifican San Jorge y San Miguel, simboliza el triunfo de Cristo sobre el mal y la muerte. Y desde el punto de vista histórico la bestia herida representa el Estado perseguidor, el adversario por excelencia de Cristo y su pueblo¹³⁵.

Dans ce cas précis, il est fort probable que le dragon symbolise l'Etat Romain et, plus précisément, la personne de l'empereur, persécuteur des populations chrétiennes¹³⁶. Il en va de même pour le dragon / serpent que combat saint Isidore¹³⁷, dont la ressemblance avec le dragon de Silène ne peut nous échapper¹³⁸. En effet, il s'agit là d'un topique hagiographique destiné à glorifier le saint et à souligner ses fonctions de défenseur de la foi et de protecteur de la communauté. Dans le cas de saint Isidore, il semblerait tout à fait possible que ce dragon symbolise en réalité l'Hérésie qui fait rage dans l'Espagne wisigothique du VI^e siècle et dont il est question à plusieurs reprises dans les hagiographies sur saint Isidore¹³⁹. Il en va de même en ce qui concerne saint Émilien qui, lui, lutte contre le diable qui a pris forme humaine, et qui le terrasse grâce à une prière¹⁴⁰.

¹³⁵ F. MARCO SIMÓN, *op. cit.*, p. 31.

¹³⁶ Sur la légende de saint Georges combattant le dragon et ses diverses représentations, voir notamment G. DIDI-HUBERMAN, R. GARBETTA, M. MORGAINE, *Saint Georges et le dragon*, Paris, Adam Biro, 1994.

¹³⁷ Il existe en effet deux versions de ce miracle : d'une part celle de Lucas de Tuy qui parle d'un dragon et d'autre part celle de l'Archiprêtre de Talavera qui parle d'un serpent.

¹³⁸ De fait dans les *Miraglos de san Isidoro*, l'auteur-traducteur fait référence à « un espantable dragón que hacía mucho daño en ella [España] », miracle 86, fol. 123b, et qui terrorise les habitants de l'Andalousie. Le combat qui est alors raconté n'est pas un combat réel mais un combat symbolique : la seule arme utilisée par saint Isidore est le signe de la croix. De même le saint ne tue pas le dragon mais on remarque que ce dernier devient docile et doux comme un agneau, et obéit à saint Isidore qui lui commande de partir. C'est exactement la même version que narre l'Archiprêtre avec la différence qu'il parle de « una espantable serpiente muy fea, que lançaba por su boca tan grand llama e tan arrebataada que façia tan gran roydo como sy fuera arroyo que descendia por algunos montes con grand sonido », p. 99. Il convient toutefois de souligner aussi que si dans nombre de versions de la légende de saint Georges, le saint transperce le dragon de sa lance, dans une des versions les plus diffusées, celle de VORAGINE dans sa *Légende Dorée*, il est dit que le dragon devient docile, et ce n'est qu'après qu'il est tué par le saint : « il dit à la jeune fille : "Lance ta ceinture autour de l'encolure du dragon sans hésiter ma fille". Quand elle l'eut fait, le dragon se mit à la suivre, comme le plus doux des chiens », p. 315. Cette légende du dragon apprivoisé sera d'ailleurs relayée par de nombreuses représentations iconographiques. Voir annexes.

¹³⁹ L'unification religieuse de l'Espagne n'aura en effet lieu qu'à partir de la fin du VI^e siècle avec la conversion du Roi wisigoth Récarède (589). Avant celle-ci s'opposent les Wisigoths, qui professent l'Arianisme, considéré comme une hérésie depuis le Conseil de Nicée (325), et les Chrétiens espagnols.

¹⁴⁰ Cet épisode est aussi bien présent dans l'hagiographie de Braule que dans celle de Berceo. Cependant il est considérablement amplifié dans la seconde, passant de quelques lignes à plusieurs strophes où l'intensité dramatique est relativement forte, notamment grâce à l'affrontement verbal et la présence de parties dialoguées :

Belzebup, él qe ovo a[d] / Adám decevido,
teniése d'est pro omne mucho por escarnido, [...]

La bestia maledicta, plena de travesura,
preso forma de carne e umanal figura;
paróseli delante en una angostura,
deciéndoli palabras fuertes e de pavora. [...]

Le diable de la légende de saint Émilien pourrait en effet lui aussi renvoyer aux hérétiques présents sur le territoire espagnol à cette époque. La volonté de lutter contre le « mal » ou contre ceux qui l'incarnent semble donc relativement propre aux saints matamores : saint Georges, saint Isidore, saint Émilien... Mais on peut également penser à saint Jacques, dans un passage des *Evangelios*, qui propose de venger l'affront fait au Christ par les habitants d'un village de la Samarie en y faisant tomber le feu¹⁴¹. Cependant, si saint Jacques semble s'être « spécialisé » dans le miracle pratique, c'est plutôt dans la libération de captifs qu'il l'a fait. En effet, comme nous l'avons noté plus haut, ce type de miracles est relativement fréquent dans le *Codex Calixtinus*, et dans les recueils qui en sont inspirés, environ un quart, ce qui est considérable si l'on compare ce chiffre aux autres recueils de miracles écrits au Moyen Âge. Encore une fois, l'importance de ce type de miracle est explicable par le contexte social plus ou moins troublé¹⁴², or nous connaissons le contexte historique de l'Espagne à l'époque où sont composés les miracles du *Codex* : affrontements entre Maures et Chrétiens, entre les seigneurs chrétiens eux-mêmes, dangers encourus par les voyageurs et notamment les pèlerins se dirigeant vers Compostelle... Quoi qu'il en soit, ce qui importe véritablement ici, et ce qui est mis en avant grâce à ces miracles pratiques, c'est la fonction de protecteur et de défenseur du saint.

La fonction et le rôle des saints dans la société médiévale et auriséculaire sont donc complexes. Le saint, malgré la dimension surnaturelle qui le caractérise – qu'il s'agisse de ses vertus héroïques comme de ses prodigieux miracles – est un personnage exemplaire, et par certains aspects imitable, ou dans tous les cas que le fidèle doit tendre à

Luego qe esto disso la bestia enconada,
 quiso en el [sant] omne meter la mano irada,
 abraçarse con elli, pararli çancajada,
 mas no li valió todo una nuez foradada.

El confessor precioso fizo su oración,
 « Sennor, qe por tos siervos dennest prender pasión,
 Tu me defendi oy d'esti tan fuert bestión,
 [com] él sea vençudi e yo sin liñón ».

Luego qe Millán ovo la oración finida,
 ovo toda la fuerça el diablo perdida;
 fue la sue grant sobervia en el polvo caída,
 tanto qe non ganara nada nena venida.

In G. DE BERCEO, *op. cit.*, pp. 103-104, § 111-121.

¹⁴¹ Voir *supra*. « Saint Jacques le Majeur : un prestige inébranlable ».

¹⁴² P.A. SIGAL, *op. cit.*, p. 219. Dans la version médiévale en catalan de la légende de saint Georges, nous avons également affaire à un miracle de libération de prisonnier aux mains des Maures. Pourtant ce saint, comme les deux autres saint Émilien et saint Isidore mais contrairement à saint Jacques, n'est pas véritablement un « libérateur » de captifs. En revanche, d'autres saints, non matamores, sont connus pour avoir libéré de nombreux prisonniers, comme par exemple saint Dominique de Silos : la libération de prisonniers n'est donc pas une spécialité des saints militaires espagnols. Cependant elle renvoie tout de même à une fonction de protection et de défense certaine.

imiter. Les saints les plus proches dans le temps sont, *a priori*, les saints les plus directement imitables, mais pas toujours. L'élément merveilleux est parfois tel que ce n'est pas le cas. Ce qui compte alors c'est l'exemplarité de ces saints, comme le remarque André Vauchez à propos des saints anciens et traditionnels que sont les martyrs.

La force triomphante manifestée dans les supplices et jusque dans la mort fonde la confiance en la valeur des saints... C'est à ce niveau, et à ce niveau seulement que se situe l'exemplarité¹⁴³.

Ce qui compte aussi c'est de « rechercher » la perfection du saint, les vertus et les miracles du saint devant favoriser la conversion, une conversion vers le « bien ». Le saint est donc un être qui tend vers la perfection, et se doit d'être un exemple – plus ou moins imitable – pour la communauté des fidèles : et, en effet, les hagiographes ne demandent pas aux lecteurs de leurs textes de mourir pour la foi mais de prendre exemple sur la fidélité de saint Jacques et de saint Georges envers le Christ et la foi chrétienne. De même, leur but n'est pas que les récepteurs de leurs hagiographies s'éloignent du monde pour vivre quarante années d'érémisme extrême, mais qu'ils apprennent par l'exemple de saint Émilien à se détacher des biens de ce monde et à se consacrer davantage à la prière et à la contemplation. Quant à saint Isidore il offre, nous l'avons vu, un exemple de toute la palette des vertus attendues d'un bon évêque mais aussi, et surtout, d'un bon chrétien.

Il ne faut cependant pas perdre de vue que le saint est aussi un être humain, plus proche en cela des fidèles que les anges :

Car la croyance aux actions des anges, même ceux qui obéissaient le mieux aux volontés de Dieu, avait tendance à dresser une falaise d'êtres appartenant à un autre ordre, entre la race humaine et Dieu¹⁴⁴.

Or, il n'en va pas de même pour ces saints, véritables êtres humains, auxquels les fidèles pouvaient plus facilement s'identifier, qu'ils pouvaient donc plus facilement imiter, mais aussi plus naturellement interpeller pour intercéder en leur faveur. Les saints sont en effet des intercesseurs, sorte de relais entre le Ciel et la Terre, entre la sphère du divin et celle du profane, une aide pour la communauté dans ses relations avec Dieu. Et c'est parfois cette facette du saint qui est la plus attractive pour les fidèles dans la mesure où, si l'on en croit André Vauchez :

¹⁴³ A. VAUCHEZ, « Saints admirables et saints imitables : les fonctions de l'hagiographie ont-elles changé aux derniers siècles du Moyen Âge ? », in *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Etudes augustiniennes, 1981, p. 171.

¹⁴⁴ P. BROWN, *op. cit.*, p. 83.

Chez le plus grand nombre, il n'existait aucun désir d'imiter les saints dans leur comportement héroïque, mais seulement celui de parvenir grâce à eux jusqu'au monde divin et de s'en concilier les faveurs. [...] A une sainteté imitable, susceptible d'amener l'individu à se remettre lui-même en question et à s'engager sur la voie difficile de la conversion, on préférait une sainteté « par délégation », qui permettait à l'utilisateur de demeurer dans la sphère du profane, tout en ayant cependant l'espoir de bénéficier de l'intercession de son protecteur céleste¹⁴⁵.

Ainsi les saints de notre corpus sont-ils, on l'a vu grâce à l'analyse de leurs nombreux miracles, des intercesseurs présents et efficaces qui répondent très favorablement aux diverses demandes des fidèles – qu'il s'agisse de demandes à titre individuel ou collectif.

Ils sont en effet de grands thaumaturges guérissant les fidèles de toutes sortes de maladies, exorcisant les possédés, ressuscitant les morts. Cette fonction curative s'accompagne, dans le cas des saints matamores, d'une fonction de protection et de défense, confère le nombre important, voire dominant dans leurs hagiographies, de miracles « pratiques », notamment ceux liés à l'antagonisme d'ennemis de la foi, et opérés contre ces représentants du « Mal » que sont les païens, les hérétiques et les Musulmans...

Les saints matamores présentent donc toutes les caractéristiques de saints « traditionnels » : parfaitement ancrés dans l'histoire de la sainteté et répondant aux exigences de leur époque, ils luttent tous en faveur de la foi et contre ses ennemis, par leur mort dans le cas de nos deux martyrs, ou par leurs actes, dans le cas de nos deux confesseurs. Ce sont aussi des personnages qui ont mené une vie vertueuse, multipliant les vertus et les exerçant à un degré héroïque, et presque parfois miraculeux, comme il est de rigueur pour tous les candidats à la sainteté. Enfin, ils ont accompli de grands miracles, autant durant leur passage sur terre qu'après leur mort : miracles de toutes sortes répondant par là même à l'horizon d'attente des fidèles.

Malgré tout, peut-on véritablement affirmer que ces saints ne sont « que » des saints traditionnels ? Il semblerait que non : ils sont en effet bien plus complexes que ce que ces portraits ont laissé entrevoir. En effet, s'ils répondent aux canons et aux critères de la sainteté telle qu'elle a pu être définie au fil des siècles, ces saints possèdent aussi des caractéristiques qui leur sont tout à fait propres et ne correspondent généralement pas à ce que l'on attend d'un homme saint. De fait, nous avons pu voir que la fonction de protection et de défense des saints matamores était relativement présente et mise en exergue dans leurs hagiographies, notamment leur faculté à lutter contre le « Mal » sous toutes ses formes. Mais, au-delà des diverses luttes symboliques dont il est le protagoniste, le saint matamores apparaît lors de véritables batailles de la Reconquête

¹⁴⁵ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, pp. 169-170.

pour combattre concrètement un ennemi de la foi désigné, les envahisseurs musulmans. Il fait donc partie de cette sainteté *sui generis* qu'est la sainteté militaire.

CHAPITRE DEUX

Violence et sainteté : Les saints militaires, l'histoire d'une évolution hagiographique

A coup sûr, [la sainteté est] une expression religieuse, désignant la pureté, l'exemption de fautes, de péchés ou de vices. [...] Le saint est celui qui non seulement est consacré à Dieu mais s'unit à lui par la pureté de la vie, la pratique de la vertu et la fuite de tout mal¹.

C'est en ces termes que sont définis la sainteté et les saints dans le *Dictionnaire de théologie catholique* : la sainteté et le saint sont pureté et vertu, s'opposant par là diamétralement au mal sous toutes ses formes. Les portraits des saints de notre corpus répondent en grande partie à ces exigences, comme on a pu le constater au cours du chapitre précédent. Cependant ils font également partie d'une catégorie particulière de la sainteté, basée sur un paradoxe, un oxymore même : la sainteté militaire. En effet, il semble assez difficile d'associer deux concepts aussi antinomiques, l'un renvoyant à la pureté et à l'exercice de la vertu, l'autre à la *militia*, c'est à dire à l'armée et à la guerre qui ont pour corollaire le recours à la violence. C'est pourtant une expression consacrée, une catégorie de la sainteté sanctionnée par les historiens, scientifiques ou religieux s'étant penchés sur la question².

¹ A. VACANT, E. AMANN, E. MANGENOT (éds.), *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, « sainteté », Paris, Letouzey et Ané, 1920-1950, tome XIV, pp. 841-842.

² Cette catégorie de saints a assez tôt intéressé les érudits, mais ces derniers n'ont pas réellement fait école. De fait, nous ne disposons sur le sujet des saints militaires que d'une mince bibliographie : de rares études exclusivement consacrées à ce thème, et d'autres plus larges et un peu plus nombreuses mais qui sont aussi relativement lacunaires. En tout état de cause, citons ici deux ouvrages de référence ayant servi de base aux études postérieures : *Les saints militaires, martyrologe, vies et notices* par l'Abbé PROFILLET, Paris, Retaux-Bray, 1891, 6 vols, et le classique ouvrage du bollandiste H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, New York, Arno Press, 1975. [réédition de l'ouvrage de 1909]. Pour le complément de bibliographie nous renvoyons à la bibliographie complète située en fin de notre étude ainsi qu'aux notes de bas de page de ce deuxième chapitre.

Si la sainteté apparaît complexe et protéiforme, cela est aussi vrai en ce qui concerne la sous-catégorie qu'est la sainteté militaire : celle-ci n'est pas une mais plurielle, car elle dépend d'une part du contexte historique et d'autre part du degré d'acceptation de la violence par l'Église à une époque donnée. Il est en effet indéniable que la position de l'Église vis à vis de la violence est particulièrement fluctuante au fil des siècles, se situant tantôt du côté d'un féroce refus associé à un pacifisme exacerbé, tantôt du côté d'une réelle acceptation, bien que toujours subordonnée à des conditions très précises. Il en résulte pour la sainteté militaire un parcours en dents de scie et une typologie variée où s'opposent des saints qui le sont en vertu de leur condition de soldat – ou dont l'hagiographe a insisté sur cet aspect de la biographie du saint – à des saints qui le sont malgré la vocation militaire qui les caractérise. Nous avons ainsi affaire à une catégorie aussi riche que complexe : les saints militaires, tous types confondus, sont nombreux et, si l'on en croit André Corvisier, ne représentent pas moins de 7 à 8 % de l'ensemble des saints de sexe masculin³. Encore cet auteur ne comptabilise-t-il que les soldats ayant subi le martyre, ceux qui sont morts en combattant pour la foi – que Rome a permis d'ajouter à la liste –, les souverains évangélisateurs et quelques croisés, ainsi que les hommes ayant quitté l'armée pour entrer dans les ordres, présents dans l'ouvrage déjà cité de l'Abbé Profillet, et dans les dictionnaires hagiographiques les plus courants⁴. Toutefois, il met de côté les saints que l'on pourrait qualifier de « saints militaires construits »⁵, c'est à dire les saints qui, sans avoir eu forcément un passé militaire, ont vu leur légende augmentée, *a posteriori*, de participations miraculeuses dans certaines batailles.

Sans prétendre vouloir écrire ici une Histoire de la sainteté militaire ni en dresser une typologie détaillée et exhaustive – étant donné la démesure d'un tel projet ainsi que les inévitables lacunes qui s'ensuivraient – il nous semble pourtant intéressant pour notre propos d'en montrer les grandes lignes et les principales évolutions, orientations qui nous

³ A. CORVISIER, *Les saints militaires*, Paris, Ed. Honoré Champion, 2006, p. 19. Ces chiffres, à utiliser avec précaution dans la mesure où l'auteur reconnaît lui-même les limites de ses sources et la difficulté qu'il y a à comptabiliser les saints militaires, en particulier ceux des premiers siècles, rendent tout de même compte du grand nombre de personnages saints ayant porté les armes, au moins à un moment donné de leur vie. Cet ouvrage, malgré toutes ses limites et approximations, a le mérite d'être, à notre connaissance, le premier ouvrage critique consacré *in extenso* à la sainteté militaire.

⁴ « Pour un ouvrage qui ne peut être qu'une exploration du sujet, il est apparu que, eu égard aux incertitudes de nos connaissances pour les premiers siècles, les dictionnaires destinés au grand public suffisaient, au moins pour déceler des tendances. En effet, les sondages effectués sur le *Dictionnaire de poche* de Marteau de Langle de Cary, qui permet de repérer 64 gens de guerre sur les quelques 900 saints (de sexe masculin) cités, le dictionnaire de John Couson sur un nombre à peu près équivalent et le dictionnaire des *Dix mille saints* sur plus de 7000 noms d'hommes cités, donnent approximativement le même pourcentage de « saints militaires », soit 7 à 8 %. », *ibid.*

⁵ Nous suivons ici P. DELOOZ qui, dans son ouvrage, *Sociologie et canonisation*, La Haye, M. Nijhoff, 1969, p. 117, parle de « saints construits », c'est à dire à qui les fidèles prêtent des actions conformes à l'image qu'ils s'en faisaient.

permettront de dégager les spécificités des saints militaires hispaniques dans le chapitre suivant.

I. VIOLENCE ET GUERRIERS DANS LA BIBLE

A. La Bible et ses paradoxes : le « Tu ne tueras pas » face à la violence permanente

La violence de l'Homme

Tu ne tueras pas⁶. Le Décalogue est clair sur ce point. La Bible fait pourtant état d'une violence sans pareille, violence des Hommes d'abord qui est décrite avec détails et résignation tout au long de ce texte, et en particulier dans l'Ancien Testament. La Bible ne s'ouvre-t-elle pas justement sur un homicide ? Celui commis par Caïn qui tue son propre frère Abel sans raison, si ce n'est la colère et la jalousie qu'il éprouve⁷. De même n'est-il pas fait état, quelques versets plus bas dans le texte, d'un double homicide, celui de Lamech ayant tué, par démesure, « un homme pour [sa] blessure et un enfant pour [sa] plaie »⁸ ? Dès le début est donc décrite cette violence des Hommes, qui se multiplie et se propage, cet état de violence dans lequel se trouve l'Humanité, déploré par Dieu, tant et si bien qu'il débouchera sur l'inéluctable déluge destiné à supprimer de la surface de la terre tous les acteurs du péché, du vice et, bien entendu, de la violence⁹. Cependant la violence réapparaît, inévitable, et l'histoire du peuple élu n'est en réalité qu'une succession de guerres, d'asservissements et d'oppressions, et même d'exterminations. À ce propos André Corvisier rappelle avec raison que :

Evoquer les guerres de l'Ancien Testament exigerait tout un ouvrage : guerres contre les occupants de la Palestine, Cananéens, Philistins, etc., guerres entre les Hébreux, même avant le schisme, puis guerres de défense contre les Assyriens, les royaumes hellénistiques, les Romains¹⁰.

⁶ *Deutéronome*, V, 17. Nous nous servons ici, et dans tout le chapitre, de la traduction française de l'édition de La Pléiade de 1956 pour l'*Ancien Testament* et de 1971 pour le *Nouveau Testament*. Il faut également signaler ici l'apport essentiel qu'a représenté le dictionnaire de X. LÉON-DUFOUR intitulé *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Ed. du Cerf, 2007, tout particulièrement la section « violence ».

⁷ *Genèse*, IV, 8: « Caïn dit à Abel son frère : « Allons aux champs! » et, comme ils étaient aux champs, Caïn se leva contre Abel, son frère, et le tua ».

⁸ *Genèse*, IV, 23.

⁹ *Genèse*, VI, 5-7: « Iahvé vit que la malice de l'homme sur la terre était grande et que tout l'objet des pensées de son cœur n'était toujours que mal. Iahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il s'irrita en son cœur. Iahvé dit : "Je supprimerai de la surface du sol les hommes que j'ai créés, depuis les hommes jusqu'aux bestiaux, jusqu'aux reptiles et jusqu'aux oiseaux des cieux, car je me repens de les avoir faits" ».

¹⁰ A. CORVISIER, *op. cit.*, p. 27.

Ces violences « collectives » et meurtrières s'ajoutent aux violences « individuelles » perpétrées tout au long du texte : meurtres, nous l'avons déjà vu, mais aussi viols et vengeance, comme par exemple le viol de Dinah, fille de Jacob, qui donne lieu à une réaction disproportionnée et d'une extrême violence de ses deux frères Siméon et Lévi¹¹. Ces situations violentes se poursuivent et se répètent : il suffit de penser au massacre des nouveaux nés commandé par Pharaon : « Tout fils qui naîtra, vous le jetterez dans le Nil, mais vous laisserez vivre toute fille ! »¹² (qui trouve un écho dans le Nouveau Testament) et le fameux massacre des Innocents ordonné par Hérode : « Alors Hérode [...] se fâcha fort et envoya supprimer, dans Bethléem et tout son territoire, tous les garçons de deux ans et au-dessous [...] »¹³. Violence des Hommes donc, mais qui, paradoxalement, n'est pas toujours condamnée. Et si les prophètes, tel Jérémie¹⁴, déplorent cet état de violence auquel est confronté l'Homme, la réaction divine est en revanche aussi ambiguë que contradictoire : de fait, Dieu condamne autant la violence qu'il en use.

La violence de Dieu

Iah est ma force et l'objet de mon hymne,
il a été pour moi le salut,
c'est lui mon Dieu et je l'admire
le Dieu de mon père et je l'exalte.
Iahvé est un homme de guerre,
son nom est Yahvé¹⁵.

Face à cette violence des hommes, on retrouve donc la violence d'un Dieu : Iahvé. De fait, dans l'Ancien Testament, Iahvé est bien souvent présenté comme un guerrier, seigneur de guerre, chef des armées... Georges Minois a d'ailleurs comptabilisé les occurrences présentant Dieu comme un guerrier ou un chef de guerre dans l'Ancien Testament, ne recensant pas moins de trente fois l'expression « guerre du seigneur »,

¹¹ *Genèse*, XXXIV, 2: « Sichem, fils de Hamor, le Hévéen, prince du pays, la vit et la prit, il coucha avec elle et la viola. » ; XXXIV, 25-29 : « Il advint, au troisième jour, quand ils étaient souffrants, que deux des fils de Jacob, Siméon et Lévi, frères de Dinah, prirent chacun son épée, entrèrent dans la ville en pleine sécurité et tuèrent tous les mâles. Ils tuèrent, au fil de l'épée, Hamor et Sichem, son fils, ils reprirent Dinah de la maison de Sichem et la sortirent. Les fils de Jacob entrèrent par-dessus les victimes et pillèrent la ville, parce qu'on avait souillé leur sœur. Ils prirent leur petit bétail, leur gros bétail, leurs ânes, ce qui était dans la ville et ce qui était dans la campagne. Ils capturèrent toutes leurs richesses, tous leurs petits enfants et leurs femmes, ils pillèrent tout ce qui était dans les maisons ».

¹² *Exode*, I, 22.

¹³ *Évangile selon Matthieu*, II, 16.

¹⁴ *Jérémie*, VI, 7 : « en elle [Jérusalem] on entend violence et pillage, sans cesse devant moi souffrance et coup ! »

¹⁵ *Exode*, XV, 2-3.

vingt fois « Dieu des armées » et douze fois « armée du seigneur »¹⁶. Lors de l'exode et de la marche vers la Terre Promise, le peuple des hébreux qui sort d'Égypte compose donc les « armées de Iahvé »¹⁷, qui lutteront, à de nombreuses reprises, sous son commandement et sa protection :

Quand tu partiras à la guerre contre tes ennemis et que tu verras de la cavalerie, des chars, une population plus nombreuse que toi, tu ne les craindras pas, car Iahvé, ton Dieu, est avec toi, lui qui t'a fait monter du pays d'Égypte. Or, quand vous approcherez du combat, le prêtre s'avancera et parlera au peuple. Il leur dira : « Ecoute Israël ! Vous approchez aujourd'hui du combat contre vos ennemis : que votre cœur ne faiblisse pas ! Ne craignez pas, ne vous troublez pas, ne tremblez pas devant eux, car c'est Iahvé, votre Dieu, qui marche avec vous, pour combattre pour vous contre vos ennemis, afin de vous sauver ¹⁸ ! »

Iahvé est donc un véritable chef de guerre, stratège, qui guide et conseille ses troupes, et prend part aux combats, comme l'illustre parfaitement l'exemple de son intervention auprès de David lors de la guerre contre les Philistins :

Et David consulta Yahvé qui dit : « Ne monte pas, tourne sur leurs arrières et tu arriveras vers eux en face des Balsamiers. Or quand tu entendas un bruit de pas dans les cimes des balsamiers, alors tu te hâteras, car alors Iahvé sortira devant toi pour battre le camp des Philistins ».¹⁹

Nous avons donc affaire à un Iahvé présenté comme un véritable guerrier, mais sa violence n'est pas seulement liée à la guerre. Iahvé est en effet un Dieu qui, pour défendre son peuple, est prêt à toutes les cruautés, comme par exemple, à l'instar de Pharaon et de Hérode, l'extermination des nouveaux-nés du peuple égyptien²⁰. Mais la violence n'est pas uniquement présente dans l'Ancien Testament, et l'on ne saurait passer sous silence la si célèbre et surprenante phrase de Jésus Christ :

¹⁶ G. MINOIS, *L'Église et la guerre, de la Bible à la bombe atomique*, Paris, Fayard, 1994, p. 14. Cité par A. CORVISIER, *op. cit.*, p. 28.

¹⁷ *Exode*, XII, 41.

¹⁸ *Deutéronome*, XX, 1-4. Il est à souligner que parmi les psaumes, nombreux sont ceux qui renvoient à la guerre, voire à la guerre sainte, et louent ou appellent l'action guerrière de Iahvé. *Psaumes*, III, 8 : « Lève-toi, Iahvé, sauve-moi, mon Dieu, / c'est toi qui frappes à la joue tous mes ennemis / qui brises les dents des méchants » ; *Psaumes*, XLVI, 8 : « Iahvé des armées est avec nous, / le Dieu de Jacob est une citadelle pour nous. » ; *Psaumes*, LIX, 6 : « O toi, Iahvé-Elohim des armées, Dieu d'Israël, / Réveille-toi, pour châtier tous les païens, / Sois sans pitié pour tous les infidèles ! », pour n'en citer que quelques-uns.

¹⁹ *II Samuel*, V, 22-24.

²⁰ *Exode*, XII, 29-30 : « Il advint donc qu'au milieu de la nuit Iahvé frappa tout premier-né dans le pays d'Égypte, depuis le premier-né de Pharaon, qui est assis sur son trône, jusqu'au premier-né du captif qui est dans le cachot et tout premier-né de bête. Pharaon se leva la nuit, lui, tous ses serviteurs et tous les Égyptiens. Il y eut en Égypte une grande clameur, car pas une maison où il n'y eût un mort ! »

Ne croyez pas que je sois venu mettre la paix sur la terre ; je ne suis pas venu mettre la paix mais le sabre. Car je suis venu diviser l'homme d'avec son père, la fille d'avec sa mère, la bru d'avec sa belle mère, et que l'homme ait pour ennemis les gens de sa maison²¹.

Peut-on pour autant en déduire que le message délivré par la Bible, autant par l'Ancien que par le Nouveau Testament, est un message violent ? Peut-on également affirmer que ce Christ venu pour apporter le sabre et diviser l'institution hautement sacrée qu'est la famille est un personnage violent et cruel ? Il semble bien que non, car l'important n'est pas le moyen mais la fin, c'est-à-dire que soient apportés l'équilibre et la paix. Selon les termes de Xavier Léon Dufour, cela s'explique par le simple fait que, selon la Bible, la violence n'est pas un mal s'il s'agit d'apporter un bien supérieur. Celui-ci peut donc « *acarrear la destrucción de la vida terrestre* »²².

Aussi a-t-on plus volontiers interprété le message du Christ, propre au Nouveau Testament et par extension à la Bible en général, comme un message de paix. Dans l'Ancien Testament, Dieu punit cruellement la violence des Hommes en provoquant le déluge. De même, la condamnation de la violence est concrètement présente dans le « tu ne tueras pas » du Décalogue, ainsi que dans l'idée de « tendre l'autre joue », déjà développée dans l'Ancien Testament :

Adonaï Iahvé m'a ouvert l'oreille,
et moi je n'ai pas été rebelle,
je ne me suis pas retiré en arrière,
j'ai présenté mon dos à ceux qui me frappaient
et mes joues à ceux qui m'arrachaient le poil.
Je n'ai pas dérobé ma face aux outrages des crachats²³.

Le serviteur de Dieu, qui est pour les Chrétiens la figure prophétique de Jésus, triomphe ainsi de la violence en s'en rendant victime de manière volontaire²⁴, tout comme le fera plus tard le Christ. On passe ainsi de la loi du Talion, à la loi du Pardon et à une condamnation, bien que relative, de la violence. Dans l'Evangile de Luc par exemple, Jésus refuse que ses disciples Jacques et Jean se vengent des Samaritains en faisant descendre sur eux le feu du ciel²⁵. De même un peu plus loin dans le texte, Jésus refuse de combattre

²¹ *Evangile selon Matthieu*, X, 34-36.

²² X. LEON DUFOUR, *op. cit.*

²³ *Le livre d'Isaïe*, I, 5-6.

²⁴ X. LEON DUFOUR, *op. cit.*

²⁵ *Evangile selon Luc*, IX, 54-55: « A cette vue les disciples Jacques et Jean dirent : Seigneur, veux-tu que nous disions à un feu du ciel de descendre les détruire ? Il se retourna et les tança » et selon *La Vulgate* « Et il leur dit : Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes ; car le fils de l'homme n'est pas venu pour perdre des vies d'hommes, mais pour sauver ».

et va même jusqu'à guérir son adversaire²⁶. Cette condamnation n'est cependant que relative dans la mesure où il n'est, par exemple, pas fait obstacle aux baptêmes de militaires par Jean-Baptiste, même s'il leur est demandé d'éviter, tant que faire se peut, d'utiliser la violence²⁷.

Los mensajes que se hallaban en la lectura de las escrituras lo mismo podían servir para condenar el uso de las armas que para bendecir o santificar las confrontaciones bélicas²⁸.

Les messages contenus dans la Bible sont donc contradictoires : c'est ce que note ici Francisco García Fitz. Nous ne pouvons que lui donner raison et comprendre la difficulté et le dilemme auxquels se sont confrontées les communautés chrétiennes de l'Antiquité et du Haut Moyen-âge : quelle position devait adopter l'Église et ses théologiens ? Devaient-ils condamner ou accepter la violence ? Dans quelle mesure ? Sous quelles conditions ? Toutes ces questions, que nous aborderons plus loin, rendent compte de la difficulté qu'il y a à interpréter les Écritures et permettent de prendre la mesure du problème que cette apparente contradiction suppose, notamment en ce qui concerne la sainteté militaire et sa définition, ou plutôt « ses » définitions.

B. Le saint militaire de la Bible : saint Michel, chef des armées célestes

Il semblerait, en somme, que la guerre trouve une justification lorsqu'elle combat le mal, dont Satan est la plus parfaite incarnation : c'est d'ailleurs contre lui que se battent dignement saint Michel et ses troupes célestes.

Les anges sont des êtres créés avant les hommes et dont le rôle premier est d'être les messagers de Dieu. Mais ils sont plus que cela dans la mesure où, dès l'Ancien Testament, ils sont appelés « armée de Iahvé »²⁹ ou « armée du ciel »³⁰. L'organisation des

²⁶ *Évangile selon Luc*, XXII, 49-51 : « Ceux qui étaient autour de lui virent ce qui allait arriver et dirent : Seigneur, si nous frappons du sabre ? Et l'un d'eux frappa l'esclave du grand prêtre et lui arracha l'oreille droite. Mais Jésus répondit : Laissez ; cela suffit. Il lui toucha l'oreille et le guérit. ». Autre version de même épisode mais tout aussi éloquente, celle de l'*Évangile selon Matthieu*, XXVI, 50-52 : « Jésus lui dit : Camarade, ainsi te voilà. Alors ils s'approchèrent, mirent la main sur Jésus et le tinrent. Et voilà qu'un de ceux qui était avec Jésus tendit la main, dégaina son sabre et, frappant l'esclave du grand prêtre, il lui arracha l'oreille. Alors Jésus lui dit : Remets ton sabre en place car tous ceux qui prennent le sabre, périront par le sabre ».

²⁷ *Évangile selon Luc*, III, 14 : « Des militaires lui demandèrent aussi : Et nous qu'est ce qu'il faut faire ? Il leur dit : ne brutalisez personne et ne mouchardez pas ; qu'il vous suffise de votre solde ».

²⁸ F. GARCÍA FITZ, *La Edad Media, Guerra e ideología, Justificaciones religiosas y jurídicas*, Madrid, Ediciones Sílex, 2003, p. 92.

²⁹ *Josué*, V, 13-15 : « Il arriva, comme Josué près de Jéricho, qu'il leva les yeux et vit qu'il y avait un homme debout en face de lui ; il avait en sa main son épée dégainée. Josué marcha vers lui et dit : "Es-tu pour nous ou pour nos adversaires ?" Il dit : "Non ! Car je suis le chef de l'armée de Iahvé, je viens d'arriver ! Alors Josué tomba à terre sur sa face et il se prosterna. Puis il lui dit : "Que dit mon seigneur à son serviteur ?" Le chef de l'armée de Iahvé dit à Josué : "Enlève ta sandale de ton pied, car le lieu sur lequel tu te tiens debout est sainteté !" Ainsi fit Josué. ». Il s'agit ici selon toute vraisemblance d'une apparition de saint Michel à Josué.

anges est très hiérarchisée et le qualificatif d'archange est attribué aux anges qui communiquent des nouvelles de la plus haute importance. À cette dernière catégorie appartient le plus populaire de tous les anges : saint Michel. Ce dernier est qualifié dans l'Ancien Testament de chef militaire chargé de la protection du peuple juif :

Et en ce temps là se lèvera Micaël, le grand chef, celui qui se tient auprès des enfants de ton peuple. Ce sera un temps de détresse, qui ne s'est pas produite depuis qu'il existe un peuple jusqu'à ce temps-ci³¹.

À ce titre, il est donc l'un des premiers saints militaires de la Chrétienté, protégeant le peuple de Iahvé et s'opposant à diverses reprises au Mal. C'est ainsi que dans l'épître de Jude, nous est conté le combat mené par Michel contre le diable pour la possession du corps de Moïse³². Ce passage qui évoque un face à face verbal n'est qu'un prélude à un combat bien plus célèbre : le combat victorieux mené par saint Michel contre les anges rebelles et leur chef, Satan, incarné en un dragon à sept têtes :

Et on a vu un autre signe dans le ciel : voici un grand dragon rouge avec sept têtes et dix cornes et, sur ses têtes, sept diadèmes.

Sa queue traîne le tiers des étoiles du ciel et il les a jetées à terre. Le dragon se tient devant la femme qui va enfanter pour dévorer son enfant quand elle enfantera. [...]

Ç'a été une guerre dans le ciel. Michel et ses anges ont fait la guerre au dragon et le dragon et ses anges ont fait la guerre et n'ont pas été les plus forts, et on a plus trouvé leur lieu dans le ciel.

Il a été jeté le grand dragon, l'antique serpent qu'on appelle le diable et le Satan, lui qui égare tout le séjour, il a été jeté sur la terre et ses anges ont été jetés avec lui.

Et j'ai entendu une grande voix dans le ciel, elle disait : C'est maintenant le salut, la puissance et le règne de notre Dieu et le pouvoir de son Christ, car il a été jeté l'accusateur de vos frères qui les accusait jour et nuit devant notre Dieu³³.

Lors de ce combat, saint Michel et son armée d'anges sauvent une femme qui vient d'accoucher, symbole de la Vierge et de l'Église³⁴. Rien d'étonnant donc à ce que ce saint devienne par la suite, aux yeux des communautés chrétiennes, le véritable défenseur de l'Eglise face à ses divers ennemis.

³⁰ *I Rois*, XXII, 19: « Eh bien! Ecoute la parole de Iahvé ! J'ai vu Iahvé siégeant sur son trône et toute l'armée des cieux se tenant près de lui, à sa droite et à sa gauche ».

³¹ *Daniel*, XII, 1. Il est également appelé « un des premiers chefs » dans *Daniel*, X, 13 et « votre chef » dans *Daniel*, X, 21, par opposition aux autres anges préposés aux royaumes de Perses et des Grecs.

³² *Jude*, I, 9: « L'archange Michel quand il discutait avec le diable et lui disputait le corps de Moïse n'osa pas proférer de jugement calomnieux, il dit seulement : Que te tance le Seigneur ! »

³³ *Apocalypse de Jean*, XII, 3-10.

³⁴ L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, PUF, 1955-1959, tome II, vol.1, p. 44.

Saint Michel a ainsi connu un culte d'une importance et d'un rayonnement tout particuliers. Son statut multiple – personnage biblique, ange et saint, militaire et peseur d'âmes, chef des armées divines, etc. – a fait de lui un saint de tout premier ordre. De fait, selon Louis Réau, il ne fait pas de doute que le berceau du culte de saint Michel se trouve dans l'Orient hellénisé où il est connu comme « archistratège » et où plusieurs sanctuaires lui ont été consacrés. Ce culte s'est ensuite développé pour s'implanter en Occident, et tout particulièrement sur le Mont Gargano, en Italie, où il serait apparu pour la première fois, ainsi que dans les zones de colonisation grecque et byzantine, à partir du V^e siècle³⁵. Là, le rayonnement de son culte ne cesse de s'étendre et le saint de se populariser, tant et si bien que Charlemagne le considère comme protecteur de ses états et que la France fait de lui un saint national, tout comme l'Angleterre³⁶, tandis que les guerriers germaniques et les Normands christianisés l'adoptent comme patron³⁷. C'est avant tout le caractère militaire de saint Michel qui est de cette façon mis en exergue. Ce sera aussi le cas lorsque Jeanne d'Arc, au XV^e siècle, déclarera avoir été inspirée, entre autre, par ce saint qui l'aurait chargée de défendre la France contre les Anglais.

La multiplication des représentations iconographiques de ce saint ainsi que la littérature hagiographique qui lui est consacrée témoignent de la grande popularité dont il jouit, ce qui est en particulier vrai pour le saint Michel militaire. Ainsi, le combat contre le dragon de l'Apocalypse est-il extrêmement fréquent dans l'iconographie de ce saint : on le représente ailé, debout, dans un combat aérien, enfonçant sa lance dans la gueule du dragon et entouré d'anges des deux camps qui prennent évidemment part à cette lutte. Même lorsque les scènes ne renvoient pas directement à cette bataille céleste, le saint est, la plupart du temps, représenté en pied, debout, vêtu d'une tunique et d'un haubert ou d'une armure, mais aussi coiffé d'un casque et armé d'une lance ou d'une épée, et tenant parfois de l'autre main un bouclier³⁸. De son côté, la littérature hagiographique a elle aussi souligné la vocation militaire de saint Michel. Il suffit de lire la vie de ce saint dans *La légende dorée* de Jacques de Voragine pour en prendre la mesure. Dès sa présentation, l'hagiographe renvoie aux actions guerrières menées par l'archange dans la Bible et lui attribue même d'autres actes, d'ordinaire prudemment attribués à un « ange » sans nom précis :

Au témoignage de Daniel, il surgira au temps de l'Antéchrist et se tiendra à côté des élus comme leur défenseur et protecteur. Il a combattu le dragon et ses anges, les a précipités du haut du ciel, et a

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 45 et A. CORVISIER, *op. cit.*, p. 208.

³⁷ F. GARCÍA FITZ, *op. cit.*, p. 127.

³⁸ L. REAU, *op. cit.*, pp. 47-48. L'autre iconographie traditionnelle de saint Michel est celle du peseur d'âme, où il est représenté avec une balance.

remporté sur eux une grande victoire. Il a disputé le corps de Moïse au diable [...]. Dans l'armée des anges, il est tenu pour le porte-enseigne du Christ. Sur l'ordre du Seigneur il tuera avec puissance l'Antéchrist établi sur le mont des Oliviers³⁹.

Ces victoires remportées par saint Michel sont rapportées dans la suite du récit de manière détaillée et l'auteur ne manque jamais, tout au long de son texte, de représenter le saint tel un guerrier. En effet, même au sujet du miracle de Rome où le saint apparaît au Pape qui l'implore en raison de la peste, saint Michel est décrit « en train d'essuyer son glaive et de le remettre au fourreau »⁴⁰. Il évoque par la suite les victoires attribuées à l'archange. Celle accordée aux Sipontins donne lieu à un récit dans lequel saint Michel est dépeint comme un authentique stratège :

La troisième nuit, Michel apparut à l'évêque, dit que leurs prières avaient été entendues, et il leur promit la victoire, en leur recommandant de donner l'assaut aux ennemis à la quatrième heure du jour⁴¹.

Citons encore celle obtenue sur Lucifer, où il est présenté comme « porte-enseigne de l'armée divine »⁴², celle obtenue sur l'Antéchrist, etc. Il n'oublie pas non plus de préciser les raisons pour lesquelles il est nécessaire d'honorer les anges, les qualifiant ainsi de « plus nobles soldats du Roi éternel » et de « soldats du Christ »⁴³. Il est tout à fait probable que le texte de Voragine ait permis ainsi de diffuser et de populariser, si besoin en était, de manière encore plus considérable le culte de l'Archange Michel, chef des armées célestes, tout premier saint militaire du christianisme.

II. LES MARTYRS MILITAIRES DE L'ANTIQUITE

A. Le martyre des militaires : causes historiques

Il ne fait guère de doute que l'Empire de Rome, qui de conquête en conquête avait réussi à s'étendre de l'Afrique aux îles britanniques, de l'Arabie à la péninsule ibérique, en passant par la Gaule, la Germanie, la Mésopotamie, l'Égypte, etc., était extrêmement militarisé. De fait les empereurs romains ont bien souvent privilégié la caste militaire, si bien qu'au plus fort de ses activités l'armée romaine était composée de quelque 300.000

³⁹ J. DE VORAGINE, *La légende dorée*, A. BOURREAU (éd.), Paris, Gallimard, 2004, pp. 797-798.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 799.

⁴¹ *Ibid.*, p. 802.

⁴² *Ibid.*, p. 803.

⁴³ *Ibid.*, pp. 806-810.

soldats, chargés aussi bien de défendre l'intérieur de l'Empire et d'assurer la sécurité de ses habitants que de conquérir des territoires nouveaux ou de défendre les frontières en repoussant les assauts des ennemis. Vers le premier tiers du III^e siècle, l'Empire connaît une situation de crise, notamment à cause des diverses pressions et dangers barbares qui voient le jour de toutes parts : les Maures en Afrique, les nomades du Sud-égyptien, les Sassanides en Orient, les Goths sur le Danube et le Rhin, etc. La première urgence des nombreux empereurs qui se succèdent alors est donc la défense de Rome, et les III^e et IV^e siècles sont marqués par une constante activité militaire.

Parallèlement se développe le christianisme, et ce, bien qu'il demeure une « religion illicite » jusqu'au début du IV^e siècle et la conversion de l'empereur Constantin. Le III^e siècle donne en effet à l'Église ses premiers théologiens, que sont Tertullien et Clément d'Alexandrie, preuve s'il en est de l'implantation ferme et durable d'un christianisme présent à Rome dès l'an 61. Cette religion pénètre ainsi la société romaine, y compris les milieux militaires. En dépit de ce qui a été affirmé par certains Pères de L'Église, dont Tertullien, les soldats, qui faisaient partie d'une élite sociale assez romanisée, n'étaient, au moins au départ, pas réellement réceptifs au christianisme. Jusqu'au II^e siècle le nombre de soldats chrétiens est donc relativement peu élevé. Cependant à la fin du II^e siècle, notamment sous Septime Sévère, le régime se militarise et, face aux menaces grandissantes en Orient, sont recrutés de plus en plus de soldats orientaux. Or l'Orient constitue le berceau du christianisme. Ces soldats étaient issus des populations paysannes, pauvres et incultes, par conséquent moins romanisées et plus perméables aux idées chrétiennes. Le nombre de soldats chrétiens, tout comme le nombre de Chrétiens en général, tend ainsi à augmenter de manière considérable, surtout à partir du III^e siècle, et ce malgré les diverses persécutions.

Les persécutions ayant touché les populations chrétiennes dans l'Empire Romain ont été nombreuses. On ne mentionnera ici que certaines d'entre elles, celles des III^e et IV^e siècles, dirigées par Dèce, Valérien ou encore Dioclétien. De fait, dès la fin du II^e siècle commence à poindre, sous l'influence de Celse, auteur d'un ouvrage contre le christianisme intitulé *Discours véritable*, l'idée que le christianisme constitue un grave danger pour la sécurité de l'État et qu'il existe une conjuration chrétienne, les Chrétiens n'étant en somme que des révoltés et des fanatiques refusant de prendre part à la vie de la cité et parfois même allant jusqu'à refuser le service militaire et le culte impérial. Septime Sévère ouvre donc la voie lorsqu'en 202 il interdit aux païens de se convertir. Puis, face aux pressions barbares montantes, Dèce a le projet de restaurer l'unité morale de l'Empire : ainsi il mène à bien la première grande persécution contre les Chrétiens, décimant le clergé et obligeant tous les habitants à sacrifier aux dieux du paganisme. À

son tour en 257, l'empereur Valérien persécute les Chrétiens à qui il a attribué sa défaite face aux Perses : comment les divinités de Rome auraient-elles pu accepter de telles déviances et continuer malgré cela à protéger le peuple romain ? Le successeur de Valérien, Gallien, ayant mis fin à cette période répressive, le christianisme connaît près de quarante années de paix et de tranquillité jusqu'à ce que survienne la plus terrible des persécutions, qui n'arrivera tout de même pas à en finir avec le christianisme désormais solidement ancré dans la société romaine : celle de l'empereur Dioclétien, chargé de la partie orientale de l'empire, et de Maximien, chargé quant à lui de la partie occidentale. Ces deux empereurs s'étaient respectivement placés sous la protection des dieux Jupiter et Hercule et ne pouvaient se permettre de froisser ces derniers : le 23 février 303 fut donc publié un édit de persécution interdisant l'exercice du culte chrétien. Par la suite, les persécutions devinrent plus rares et sporadiques même si elles ont continué d'exister, notamment en Orient : pensons par exemple à celles dirigées par Julien l'Apostat, neveu de Constantin.

Or, André Corvisier, dans son ouvrage, rappelle que « les soldats sont plus exposés que d'autres à la persécution par l'obligation de sacrifier aux dieux accompagnant le serment de fidélité à l'empereur »⁴⁴. En effet, avant les batailles, il était d'usage, pour se voir accorder la faveur des dieux, d'obliger les soldats – en particulier les plus hauts placés dans la hiérarchie militaire – à sacrifier au *cultus deorum*, ce à quoi se refusaient certains soldats chrétiens. Ces circonstances historiques particulières associées au refus de l'idolâtrie expliquent en grande partie la proportion relativement élevée de militaires parmi les martyrs, puisqu'on en compte environ 14 % entre les I^{er} et IV^e siècles⁴⁵. Les martyrs militaires sont donc nombreux, tant dans la catégorie des martyrs en général que dans celle des saints militaires. De fait, la plupart des saints militaires honorés par l'Eglise sont en fait des martyrs de l'Empire Romain, et la proportion des martyrs chez les saints militaires est bien plus importante (presque 94 %) que celles des martyrs chez les autres saints (presque 67 %)⁴⁶. En outre, il convient de souligner que, parmi les saints militaires qui sont expressément nommés comme tels⁴⁷, les trois quarts ont vécu aux III^e et IV^e siècles et 95 % sont des martyrs, victimes des grandes persécutions auxquelles nous

⁴⁴ A. CORVISIER, *op. cit.*, p. 120.

⁴⁵ Soit 203 martyrs militaires pour 1387 martyrs au total. Ces chiffres, comme ceux qui seront cités par la suite, sont tirés de l'étude d'André Corvisier sur la sainteté militaire, et en particulier du chapitre intitulé « La place des militaires parmi les saints », *ibid.*, pp. 85-108.

⁴⁶ Encore une fois il ne s'agit ici que des saints ayant été martyrisés entre le I^{er} et le IV^e siècles, c'est-à-dire à peu près jusqu'à l'édit de Milan de 380. Sur 203 saints militaires, 216 sont martyrs tandis que sur 1771 saints autres que militaires, 1184 sont martyrs.

⁴⁷ C'est-à-dire qu'on exclut ici tous les martyrs militaires présentés sous le qualificatif de « compagnon de » ou autres expressions de ce type.

avons fait allusion, notamment celles de Dioclétien⁴⁸. L'étude détaillée des grandes figures de la sainteté martyriale et militaire permet de le vérifier.

B. Les martyrs militaires, caractères et cultes

On a pu constater que les saints à la fois martyrs et militaires étaient nombreux, même s'il convient toutefois de souligner que seulement quelques-uns d'entre eux sont véritablement passés à la postérité et ont joui d'un culte constant et durable. Hippolyte Delehaye, dans son ouvrage consacré à la sainteté militaire⁴⁹, rend compte des légendes de quatre d'entre eux parmi les plus connus et les plus célébrés (cinq si l'on prend en compte le dédoublement de Théodore qui a engendré deux saints de grade différent : Théodore le général et Théodore le conscrit) : il s'agit donc des deux saint Théodore, de saint Georges, de saint Procope, et enfin de saint Mercure. Ces légendes, qui concernent toutes des martyrs militaires d'origine orientale et victimes des grandes persécutions de Dioclétien et de Maximien, ou encore de Julien l'Apostat dans le cas de saint Mercure, sont très rapidement popularisées par la littérature grecque même si elles ne sont parvenues jusqu'en Occident qu'un peu plus tard. Il existe cependant de nombreux autres martyrs militaires célèbres : pensons, pour ne citer que les plus connus, à saint Eustache martyrisé par l'empereur Hadrien, saint Hippolyte victime des persécutions de Dèce, saint Adrien décapité en 290 alors que, chargé par Maximien de présider aux supplices des Chrétiens, il décide de se convertir, saint Maurice d'Agaune et toute sa légion thébéenne décimée en 285 puis exterminée en 302, saint Alban, saint Florian, saint Géréon et ses compagnons, saint Méneas d'Alexandrie, saint Quentin, le célèbre saint Sébastien, victimes des grandes persécutions de Dioclétien et Maximien, ou encore saint Bacchus et saint Serge, deux saints toujours associés pour avoir subi ensemble le martyre⁵⁰. On connaît déjà l'histoire du grand et glorieux martyr saint Georges, soldat d'origine cappadocienne, qui a connu, sous l'empereur Dioclétien, d'innombrables tourments pour ne pas avoir accepté de sacrifier aux dieux des païens et pour avoir brisé les idoles⁵¹, au sujet duquel Hippolyte Delehaye rappelle que :

⁴⁸ A ce propos A. CORVISIER fait très justement remarquer que « Dioclétien visa surtout l'armée. Le *magister militiae* Vetusios veille à l'application stricte des mesures de persécution : dégradation pour les officiers, renvoi ignominieux pour les soldats. Probablement y eut-il beaucoup d'apostasies mais également un nombre inattendu de cas de refus conduisant à des pressions accompagnées de tortures et finalement de décapitations », in *op. cit.* p. 117.

⁴⁹ H. DELEHAYE, *op. cit.*

⁵⁰ Pour une vue d'ensemble sur la vie, le culte et les représentations de ces martyrs militaires, L. REAU, *op. cit.*, tome III, « Iconographie des saints », 3 vols.

⁵¹ Pour les détails sur la vie et la passion de saint Georges, nous renvoyons ici au premier chapitre de notre thèse, en particulier le passage intitulé « Saint Georges, le mégalomartyr aux deux visages, universellement reconnu et adopté ».

Parmi les saints de l'antiquité, nul n'a éclipsé la gloire de S. Georges. Sa renommée s'est répandue dans toutes les parties du monde chrétien ; l'Orient et l'Occident l'ont célébré avec enthousiasme, en prose et en vers, dans tous leurs idiomes, et la littérature qui s'est inspirée des combats du grand martyr, du victorieux par excellence (τροπαιοφόρος), est une des plus touffues dont l'hagiographie fournisse l'exemple⁵².

Il s'agit là bien évidemment de combats dont les caractéristiques sont multiples : combats qui renvoient à la condition de militaire de saint Georges, mais aussi combat allégorique qu'il mène contre le dragon et enfin combat spirituel contre le persécuteur muni de la seule arme hautement symbolique et puissante qu'est sa foi. Être soldat de César avant de devenir soldat de Dieu, c'est le cheminement obligatoire suivi par tout martyr militaire de l'Antiquité. De fait, les récits de la vie et de la passion des martyrs militaires sont assez uniformes, caractéristique qui a permis, selon le bollandiste Delehaye, de « populariser ce type [de récit] et [d'] influencer les hagiographes »⁵³. Ainsi, nous dit-on, les légendes des martyrs militaires ont connu un véritable succès auprès des hagiographes tant et si bien que ces derniers n'hésitent pas à façonner un passé militaire à certains saints ou encore à emprunter le passé militaire d'un autre saint⁵⁴. De fait, dans la deuxième légende de saint Procope le clerc de l'Église, exorciste, disparaît pour laisser place à un officier militaire, si bien qu'au VIII^e siècle ce saint était connu de tous sous le type du militaire, représenté en doryphore, une lance à la main⁵⁵. Saint Démétrius a également vu sa légende évoluer de la sorte et dans la nouvelle version de sa passion :

nous assistons à la métamorphose de Démétrius, un pieux chrétien sans état social bien défini, en militaire et en consul. C'est sous ce type qu'il sera désormais présenté et qu'il se montre à ses dévots dans les apparitions⁵⁶.

Il en est vraisemblablement de même en ce qui concerne la légende de saint Hippolyte, puisqu'il semblerait qu'Hippolyte soldat, Hippolyte théologien et Hippolyte prêtre ne soient en fait qu'un seul et même personnage historique : un « théologien » de la fin du II^e

⁵² H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 45.

⁵³ *Ibid.*, p. 119.

⁵⁴ A. CORVISIER, *op. cit.*, p. 205 et R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses sources, ses méthodes, son histoire*, Paris, Bloud & Gay, 1953, pp. 153-154. Aigrain s'appuie en effet sur les légendes de saint Procope de Césarée et de saint Ephyse de Cagliari (martyr sous Dioclétien mort vers 286) et affirme qu'« une des légendes qui ont déformé le récit excellent d'Eusèbe sur saint Procope de Césarée en faisant de ce lecteur et exorciste un saint militaire a été appliquée, moyennant les changements nécessaires des noms de personnes et de lieux, à saint Ephyse de Cagliari, en Sardaigne [...] ».

⁵⁵ H. DELEHAYE, *op. cit.*, pp. 86-87 ; L. REAU, *op. cit.*, tome III, vol. 3, p. 1123.

⁵⁶ H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 107.

et du début du III^e siècle⁵⁷ devenu soldat romain chargé de garder saint Laurent dans sa prison et qui, converti au christianisme, aurait péri attaché à la queue d'un cheval indompté ou écartelé entre quatre chevaux. De telles transformations poussent le Bollandiste à affirmer que :

Parmi les saints militaires, deux au moins, Procope et Démétrius n'ont eu rien de commun avec l'armée. Nous ne voyons aucune raison qui nous oblige à admettre que S. Georges et S. Mercure, – on serait presque tenté d'ajouter S. Théodore – aient des titres plus sérieux à figurer parmi les guerriers. Il en est de même de beaucoup d'autres saints qui ont une légende militaire, et qui n'ont vraisemblablement été enrôlés que par une fantaisie de l'hagiographe. Les métamorphoses de cette espèce sont loin d'être rares⁵⁸.

Une autre transformation à imputer aux hagiographes et qui va dans le même sens, celui du succès de la *militia*, est la reconstruction du passé militaire du saint martyr. En effet, on a pu voir dans le précédent chapitre que la condition des saints avait de l'importance pour les hagiographes : un lignage illustre, une certaine noblesse étaient gages d'une vraie grande sainteté. Ainsi l'on préférera un officier bien placé dans la hiérarchie militaire à un simple soldat. Le dédoublement de saint Théodore en deux personnages distincts, un *stratélate* (général) et un *tiron* (conscriit), est un exemple parfait de cette tendance à vouloir « améliorer » la vie et la carrière du saint :

S. Théodore de part et d'autre est un militaire. Conscriit d'abord, il devient, sous la plume des hagiographes, à qui cette condition inférieure a paru peu digne d'un aussi grand martyr, général d'armée⁵⁹.

Ainsi, les deux versions de la légende de saint Théodore reprennent les mêmes lignes générales, la même localisation, les mêmes attitudes provocatrices du saint qui met le feu au temple de Cybèle, etc., mais diffèrent dans la mesure où « les légendes du *stratélate* cherchent en tout à renchérir sur celles du conscriit »⁶⁰. Les légendes s'amplifient donc, et le Théodore général combat contre un dragon, subit des supplices plus nombreux et encore plus cruels, puis est guéri grâce à l'apparition d'un ange. Leur dédoublement est donc définitif à tel point qu'ils apparaissent parfois ensemble dans les représentations,

⁵⁷ J. DE VORAGINE, *op. cit.*, note sur saint Hippolyte et ses compagnons, p. 1341. C'est la proximité des sépultures de saint Hippolyte et de saint Laurent qui aurait donné naissance au cycle légendaire dans lequel saint Hippolyte devient le geôlier de saint Laurent.

⁵⁸ H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 112.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁰ *Ibid.*

mais conservent, malgré tout, les mêmes caractéristiques iconographiques et sont tous deux représentés avec une cuirasse, armés d'une lance et d'un bouclier⁶¹.

Il est étonnant de voir que les représentations iconographiques mettent véritablement en avant la condition de soldats de ces martyrs : ils ne sauraient qu'à de très rares occasions être représentés sans leurs attributs militaires, à savoir leur cuirasse ou armure, leur lance ou parfois leur épée, ainsi que leur bouclier. Les dragonicides quand à eux sont assez régulièrement représentés en plein combat. En revanche, dans les hagiographies, il apparaît que c'est le martyr et le récit des tourments subis par le saint qui ont le plus de présence dans le corps même des textes. C'est ce que constate Jacques Fontaine au sujet de textes écrits aux IV^e et V^e siècles⁶². C'est aussi le constat que l'on peut faire à la lecture de textes plus tardifs, comme par exemple *La légende dorée* de Voragine. Certes, la fonction militaire est généralement évoquée sans être trop développée, en comparaison de la passion en elle-même qui connaît une amplification propre au genre⁶³, mais elle n'est malgré tout presque jamais passée sous silence. De même, le grade du saint est connu et l'hagiographe ne manque pas de relever la place de choix que le saint occupe dans la hiérarchie militaire⁶⁴. Il s'agit moins là de célébrer les guerres menées par les saints – celles-ci allant de pair avec certaines exactions bien entendu contraires à la morale chrétienne – que de mettre en avant les vertus morales des soldats :

valeur militaire et habitude du courage physique, endurance aux blessures, fidélité aux engagements jusqu'à l'expiration du temps de service, « compagnonnage fidèle » (*fida sodalitas*) entre frères d'armes. [...] ce sont précisément de telles vertus morales qui vont permettre à ces légionnaires de devenir des martyrs exemplaires dans la fraternité des souffrances endurées. [...] Dans cette perspective, moins contradictoire que complémentaire de la précédente, la *militia Caesaris* n'apparaît donc plus sous les espèces de contre-service de Dieu, mais bien comme une « préparation évangélique », comme une propédeutique naturelle à la plus haute *militia Christi* : celle de la *patientia*

⁶¹ L. REAU, *op. cit.*, pp. 1253-1255.

⁶² J. FONTAINE, « Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle : l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien » in *Augustinianum*, vol. XX, fasc. 1 et 2, Rome, Institutum patristicum augustinianum, 1980, pp. 141-171. Dans cet article l'auteur s'appuie en effet sur quatre pièces célébrant des martyrs militaires (Achille et Nérée par Damase de Rome, Victor, Nabor et Félix par Ambroise de Milan, et deux poèmes célébrant Emétérius et Chélidonius par Prudence).

⁶³ Au sujet des versions grecques des légendes, H. DELEHAYE constate que : « Toutes ces compositions sont purement artificielles, agencées au moyen des clichés conventionnels que se passent les hagiographes : interrogatoires, descriptions de tourments épouvantables, visions et miracles [...] », in *op. cit.*, p. 112. On peut en dire de même pour les versions plus tardives de l'Occident chrétien.

⁶⁴ Voragine nous apprend ainsi qu'« Adrien [...] était officier supérieur de l'armée », qu'Eustache, d'abord nommé Placide « était le maître des armées de l'empereur Trajan. », que « Maurice passe pour avoir été le chef de la très sainte légion que l'on appelle « légion thébaine » », ou encore que « Sébastien, homme très chrétien originaire de Narbonne et élevé à Milan, fut si cher aux empereurs Dioclétien et Maximien qu'ils lui confièrent le commandement de la première cohorte et ne voulurent plus se passer de sa présence », in J. DE VORAGINE, *op. cit.*, respectivement aux pp. 744, 881, 781, et 134.

par excellence, celle de la *passio* achevée dans une mort semblable, et assimilatrice, à celle du Christ⁶⁵.

Peut-on effectivement considérer la carrière militaire comme une excellente préparation au futur martyr ? Il semble bien que oui et que les traits caractéristiques des soldats chrétiens fassent d'eux des martyrs exemplaires, fidèles et résistants. De fait Jacques Fontaine a montré qu'il y a une certaine continuité logique entre la *militia Caesaris* et la *militia Dei* ou *militia Christi* et que « l'effusion du sang des autres hommes [est] remplacée par l'offrande de son propre sang versé pour les hommes »⁶⁶. Le martyr permet en quelque sorte de racheter les fautes commises par ces saints soldats durant toutes leurs années de service. Le combat matériel est remplacé par le combat spirituel qu'est le martyr. À ce propos, rappelons ici les mots de la femme de saint Adrien qui, pensant qu'il s'était échappé devant le martyr, lui demande :

Pourquoi as-tu fui avant le début du combat, avant d'avoir vu ton adversaire ? Comment as-tu été blessé avant que la première flèche ait été décochée⁶⁷ ?

La frontière apparaît mince entre la guerre terrestre, humaine, et le combat spirituel qu'est le martyr si bien que la manière de narrer celui-ci peut tout à fait prêter à confusion.

Aussi l'on remarque que le culte des martyrs militaires est complexe : si le succès des saints militaires est indiscutable, il s'agit pour l'hagiographe d'insister sur le fait qu'il écrit la passion d'un saint particulier, un saint qui accepte de verser son sang après avoir eu à verser celui des autres. Mais il s'agit encore et surtout de montrer que le martyr militaire accepte volontairement de déposer ses armes matérielles et refuse toute violence pour mener à bien le plus grand des combats : le combat spirituel et non armé mené pour le Christ. De fait Jacques Fontaine n'hésite pas à affirmer que :

dans toute sa singularité et sa puissance d'inspiration spirituelle, la signification irréductiblement originale du culte des martyrs militaires comme tels [est que] ceux qui ont *versé le sang* ont racheté leurs crimes légaux en *offrant* et *versant à leur tour leur propre sang*. La grandeur particulière de leur martyr fut ainsi d'accepter et de subir, par amour chrétien, ce qu'ils ont d'abord infligé à autrui par devoir humain (et peccamineux). [...] le culte des martyrs militaires a exprimé, ravivé, diffusé nouvellement, dans le dernier tiers du quatrième siècle, l'idéal évangélique de la non-violence⁶⁸.

⁶⁵ J. FONTAINE, *art. cit.*, pp. 161-162.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁷ J. VORAGINE, *op. cit.*, p. 745.

⁶⁸ J. FONTAINE, *art. cit.*, pp. 164-165.

Ainsi, si l'une des causes historiques du martyre des soldats chrétiens était leur désobéissance au *cultus deorum*, dans les textes hagiographiques cette raison apparaît comme secondaire par rapport à la désobéissance à la *militia Caesaris*⁶⁹. Le refus et l'abandon de la violence armée est donc l'un des *topoi* que tentent de mettre en exergue les hagiographes. Les exemples fournis par Jacques Fontaine dans son étude sont particulièrement éloquents. Nous n'en citerons que deux. Au IV^e siècle, Prudence et Ambroise écrivent au sujet de leurs saints respectifs, saint Emétérius et saint Chélidonius pour l'un, et saint Nabor et saint Félix pour l'autre :

ils laissent les étendards de César, choisissent l'enseigne de la croix⁷⁰.

Point ne veulent d'armes de fer,
d'armure les soldats du Christ :
il marche bardé d'une armure
celui qui détient la vraie foi⁷¹.

Le thème du renoncement à la *militia Caesaris* est tout aussi présent dans les œuvres plus tardives : Voragine rend compte dans ses *Vies* de la contrainte que suppose pour le saint le service armé à l'empereur, même s'il a toujours accompli son devoir avec un zèle et un brio tout à fait hors du commun. Ainsi, au sujet de saint Eustache et de saint Sébastien, il écrit :

Mais l'empereur et le peuple romain étaient fort inquiétés par les ennemis, et quand l'empereur se souvenait de l'énergie avec laquelle Placide les avait longtemps combattus, il s'attristait beaucoup de sa subite disparition. [...] Après quinze jours de voyage, ils arrivèrent auprès de l'empereur qui, à l'annonce de son arrivée, vint à sa rencontre et le couvrit de baisers dès qu'il le vit. [...] Aussitôt après, il fut conduit au commandement des armées et contraint de reprendre ses anciennes fonctions⁷².

Sébastien, homme très chrétien originaire de Narbonne et élevé à Milan, fut si cher aux empereurs Dioclétien et Maximien qu'ils lui confièrent le commandement de la première cohorte et ne voulurent plus se passer de sa présence. Il ne portait le manteau militaire que pour réconforter les âmes des Chrétiens qu'il voyait torturer⁷³.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁷⁰ PRUDENCE, *Perist.* 1, 34, cité par J. FONTAINE, *art. cit.*, p. 157.

⁷¹ AMBROISE, *Hymn.*, 10, 21 sq, cité par J. FONTAINE, *art. cit.*, p. 158.

⁷² J. DE VORAGINE, *op. cit.*, p. 885.

⁷³ *Ibid.*, p. 134.

De même au sujet de saint Hippolyte, il reprend une phrase d'Ambroise qui explique comment le saint décide d'abandonner le service de l'empereur pour se consacrer au service de Dieu :

De ce martyr, Ambroise dit dans sa préface : « Le saint martyr Hippolyte, considérant le Christ comme son chef véritable, préféra être son soldat plutôt que d'être reconnu comme chef des soldats, et au lieu de persécuter saint Laurent qu'on avait confié à sa garde, il le suivit »⁷⁴.

On sent bien à travers ces divers exemples la difficulté qui se pose : celle de l'inadéquation entre une sainteté dite militaire et l'idéal évangélique de la non-violence, paradoxe qui a commencé à tourmenter, et continuera bien longtemps de le faire, tout autant les théologiens que les hagiographes.

III. LES SAINTS MILITAIRES DE L'EMPIRE PAÏEN A L'EMPIRE CHRÉTIEN

A. Le temps des débats : condamnation ou acceptation de la violence ?

Une position radicalement pacifique

L'évolution vers une acceptation de la guerre de la part de l'Église, ainsi que des violences qui en sont la conséquence, a été lente et progressive. De fait, d'une manière globale on peut dire que la plupart des Chrétiens soit n'ont pas comme préoccupation principale la guerre, soit ne voient pas de contradiction majeure entre le service militaire et le fait d'être chrétien. D'ailleurs le nombre de soldats parmi les premiers martyrs du christianisme atteste du fait qu'il y avait bien des Chrétiens militaires et que cela ne présentait pas d'inconvénient majeur pour la plus grande partie de la population chrétienne, du moins pendant les trois premiers siècles de notre ère.

Cependant le message de Jésus, radicalement pacifique, et le cinquième commandement – le fameux « tu ne tueras pas » – rendent les choses difficiles pour les théologiens et les intellectuels de l'époque. Ainsi la pensée chrétienne des premiers siècles présente, dans la plupart des cas, un caractère pacifiste, consistant à rejeter la guerre et à proposer aux Chrétiens un mode de vie fondé sur l'amour du prochain, le pardon et la paix, même s'il faut reconnaître que, sur ce point, les intellectuels sont

⁷⁴ *Ibid.*, p. 629.

embarrassés et même parfois divisés⁷⁵. En effet, tout en condamnant l'armée ainsi que certaines guerres, la majorité des penseurs chrétiens de l'époque sont toutefois dans l'obligation d'en reconnaître la nécessité. Cependant la plupart sont d'avis qu'il vaut mieux que ce soient les païens qui se chargent de la défense de l'Empire et de la guerre en général. C'est ainsi le cas de Tertullien qui dans son *idololatria*, écrit que :

En désarmant Pierre, le Seigneur a désarmé tous les soldats. Personne ne peut regarder comme licite un uniforme qui représente des actes illicites⁷⁶.

Il ajoute qu'« une âme ne peut se dévouer à deux maîtres : Dieu et César ». Georges Minois précise toutefois que la position de Tertullien n'a pas toujours été aussi ferme, à tel point que « dans le même traité il semble d'ailleurs accepter que les soldats convertis conservent leur état militaire, à condition de vivre en accord avec leur foi »⁷⁷, ce qui suppose (dans la mesure du possible) de ne pas contrevenir au cinquième commandement en versant le sang. C'est d'ailleurs ce qui est demandé aux soldats dans le texte d'instruction des catéchumènes, la *Tradition Apostolique* : dans ce texte, les soldats sont priés « de ne pas prêter serment et de refuser de tuer »⁷⁸. Par la suite, c'est Origène qui va s'opposer à la guerre et à la possibilité pour les Chrétiens de servir l'empereur dans l'armée. Cet auteur reconnaît la nécessité de certaines guerres, mais les Chrétiens devraient, à l'instar des prêtres païens, pouvoir être exemptés du service militaire, compte tenu de l'interdiction qui leur est faite de verser le sang⁷⁹. Il ajoute que ce n'est pas pour autant que les Chrétiens ne participent pas à la défense, nécessaire et juste, de l'Empire. Leur mode de défense est simplement différent :

Mais voici ce qu'on pourrait dire aux étrangers de la foi qui nous demandent de combattre en soldats pour le bien public et de tuer des hommes. Même ceux qui, d'après vous, sont prêtres de certaines statues et gardiens des temples de vos prétendus dieux, ont soin de garder leur main droite sans souillure pour les sacrifices, afin d'offrir à ceux que vous dites dieux les sacrifices traditionnels avec des mains pures de sang et de meurtre. Et sans doute, en temps de guerre, vous n'enrôlez pas vos prêtres. Si donc cette conduite est raisonnable, combien plus celle des Chrétiens ! Pendant que d'autres combattent en soldats, ils combattent comme prêtres et serviteurs de Dieu : ils gardent pure

⁷⁵ Dans son étude sur l'Église et la guerre, Georges Minois dresse un panorama de cette pensée chrétienne des premiers siècles et montre l'évolution significative qu'elle connaît à cette époque. Nous nous permettrons donc de reprendre ici, en les résumant, les principaux éléments apportés par cette étude. G. MINOIS, *op. cit.*, chapitre 2 : « De l'empire païen à l'Empire chrétien ou du combat spirituel au combat terrestre ».

⁷⁶ Cité par MINOIS, *op. cit.*, p. 54.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 55. Sur le sujet, voir également T. DESWARTE, « Entre historiographie et histoire : aux origines de la guerre sainte en Occident », in *Regards croisés sur la guerre sainte, Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (XI^e-XIII^e siècle)*, D. BALOUP et P. JOSSERAND (éds.), Toulouse, PUM, p. 67.

⁷⁹ ORIGÈNE, *Contra Celsum*, cité par MINOIS, *op. cit.* p. 55.

leur main droite, mais ils luttent par des prières adressées à Dieu pour ceux qui se battent justement et pour celui qui règne justement, afin que tout ce qui est opposé et hostile à ceux qui agissent justement, puisse être vaincu⁸⁰.

C'est aussi l'avis de saint Cyprien, pour lequel « les Chrétiens ne doivent utiliser contre les adversaires que les armes spirituelles »⁸¹, ainsi que celui de Lactance qui, quant à lui, s'oppose catégoriquement à la guerre et condamne les Chrétiens qui s'y engageraient :

Il n'est pas permis au juste de porter les armes : sa milice à lui, c'est la justice [...]. Il n'y a pas la moindre exception à faire au précepte divin : tuer un homme est toujours un acte criminel⁸².

On peut ainsi constater que, durant ces trois premiers siècles, les intellectuels chrétiens, même s'ils reconnaissent parfois la nécessité de la guerre, refusent que les Chrétiens y participent matériellement. C'est en substance un message pacifiste qui, on l'a bien vu, n'a pourtant pas empêché la présence chrétienne de se développer au sein de l'armée, mais qui aura en revanche un retentissement important auprès des futurs saints militaires, martyrs ou confesseurs.

Un nécessaire infléchissement

Un événement d'une importance majeure va venir bouleverser ce panorama déjà incertain : il s'agit de la conversion de Constantin au tout début du IV^e siècle. En effet, cette conversion suppose un infléchissement et une adaptation de la doctrine de l'Église aux nouvelles réalités : la guerre défensive est alors justifiée dans la mesure où il ne s'agit plus de défendre seulement l'Empire, mais de défendre également le christianisme. De même, comment juger négativement une guerre menée par un empereur chrétien dont le but est d'imposer ou de défendre la religion chrétienne et de combattre les païens ? Ainsi, l'Église et ses théologiens se retrouvent encore plus en porte-à-faux entre le commandement « Tu ne tueras pas » qui leur est fait et les nécessités de défendre un Empire désormais chrétien. La désobéissance et la désertion étaient jusqu'alors prônées mais la situation a changé et, lors du Concile d'Arles qui se tient en 314, il est décidé que les soldats qui jetteraient leurs armes en temps de paix seraient excommuniés. Pourtant rien n'est décidé en ce qui concerne les temps de guerre, ce qui prouve encore, si besoin en était, l'étendue du malaise éprouvé par les théologiens face à l'interdiction biblique de verser le sang. Un pas est encore franchi lorsqu'en 380, par l'édit de Thessalonique,

⁸⁰ *Ibid.*, VIII, 73, traduction de M. BORRET (éd.), cité par T. DESWARTE, *art. cit.*, pp. 68-69.

⁸¹ Cité par MINOIS, *op. cit.*, p. 56

⁸² LACTANCE, *De div. instit.*, VI, 20, cité par MINOIS, p. 56.

Théodose I^{er} fait de la religion chrétienne la religion officielle de l'Empire, obligeant les païens à se convertir au christianisme⁸³, puis en 416 lorsque Théodose II impose la religion chrétienne à l'ensemble des soldats. Le passage de l'Empire païen à l'Empire chrétien et la christianisation complète de la société ainsi que de l'armée obligent donc l'Église à adapter son discours et à accepter certaines guerres, d'autant que l'Empire connaît de grandes difficultés sur nombre de ses frontières à cause des attaques incessantes de peuples barbares. De même, cela accentue la coupure entre les laïcs et les clercs : pour les laïcs chrétiens, l'entrée dans l'armée est désormais possible, puisqu'il s'agit essentiellement de défendre un Empire chrétien, alors que le métier des armes reste interdit aux clercs. Cette distinction a été théorisée par saint Ambroise, dont Minois rapporte les paroles :

Les laïcs défendent la cité terrestre dans la milice de César, devenu représentant de Dieu sur terre, et les prêtres défendent la cité céleste dans la milice du Christ. Saint Ambroise établit bien la distinction en louant d'un côté « le courage qui protège à la guerre le pays contre les Barbares, qui défend à l'intérieur les faibles, et qui préserve de l'attaque des bandits ceux auxquels on s'est associé » et en affirmant de l'autre : « Les soldats du Christ ne portent ni armes ni épées : la douleur, les larmes, les prières, tels on été mes défenses contre les soldats ; et ce sont les seules qui conviennent à des prêtres »⁸⁴.

Ainsi, face à cette christianisation de l'Empire, de la société et de l'armée, l'Église s'implique davantage dans les affaires militaires, obligeant de ce fait les intellectuels à faire évoluer leur discours dans le sens d'une acceptation de certaines guerres : les guerres justes.

Saint Augustin et la guerre juste

Le concept de guerre juste avait déjà fait l'objet d'une première conceptualisation dans l'Empire païen, notamment grâce à Cicéron qui en avait défini les grandes lignes : la guerre est juste et légitime lorsqu'elle est défensive, lorsqu'elle permet de soutenir un allié ou qu'elle a pour but de restaurer la justice⁸⁵. La guerre juste est alors une guerre exclusivement politique, destinée à rétablir ou défendre le droit romain. Le concept de guerre juste sera ensuite repris, sans pour autant être totalement défini, par saint Augustin. De fait, saint Augustin prend conscience que la guerre est parfois inévitable, voire parfois nécessaire, et que l'important n'est pas la guerre en elle-même mais plutôt le

⁸³ A noter qu'une dispense de conversion avait été accordée aux peuples barbares introduits dans l'Empire mais aussi dans l'armée.

⁸⁴ G. MINOIS, *op. cit.*, p. 64

⁸⁵ CICÉRON, *Des devoirs*, XI: « C'est donc pour vivre en paix sans injustice qu'il faut entreprendre une guerre. ». Cité par MINOIS, p. 47.

but poursuivi par celui qui la mène⁸⁶. Il s'appuie ainsi sur les guerres de l'Ancien Testament pour montrer qu'il existe bel et bien des guerres justifiées et justifiables, puisque c'est Dieu lui-même qui les conduit. De même, pour cet auteur, le métier de soldat est licite dans la mesure où il est écrit dans la Bible même que saint Jean-Baptiste a donné le baptême à des soldats sans leur demander de changer de profession. À partir de ces deux postulats, il explique que la guerre et la violence envers les païens et autres adversaires de l'Église sont tout à fait justifiées, de même que les guerres destinées à mettre fin à une injustice, leurs acteurs ne contrevenant en aucune façon au cinquième commandement. Après le sac de Rome de 410, la guerre apparaît encore davantage comme nécessaire et juste, lorsqu'il s'agit de défendre la foi chrétienne et lorsqu'elle est commandée par Dieu, ou par le souverain légitime, qui est son intermédiaire sur la terre :

Quelques dérogations ont cependant été prévues par cette même divine autorité dans la défense qui nous est faite de tuer un être humain. Ces cas particuliers, où Dieu prescrit de frapper de mort, sont ou bien prévus par une loi en vigueur, ou bien signifiés par un ordre exprès s'appliquant à telle personne. En ce cas, ce n'est pas de lui-même que tue celui qui en a reçu mission ; il agit de façon instrumentale, au même titre que le glaive dans sa main. Et donc ceux qui sur ordre de Dieu ont fait la guerre, ou encore ceux qui, dépositaires de l'autorité publique, ont puni de mort les criminels selon les dispositions des lois, autrement dit selon le précepte de la plus droite raison, ceux-là n'ont aucunement enfreint le commandement : « Tu ne tueras point »⁸⁷.

On l'aura compris ici, la guerre juste existe mais, bien plus que de guerre juste, il s'agirait dans ce cas de parler plutôt de guerre sainte, ou au moins de guerre « de religion », dans la mesure où l'auteur renvoie aux luttes ayant opposé un Empire totalement christianisé et un agresseur barbare, païen ou hérétique. La conséquence de cette théorisation augustinienne est donc une lente mais progressive disparition dans les mentalités « des suspicions durables des Chrétiens envers la guerre et la fonction militaire »⁸⁸, tendance renforcée par les diverses invasions dont est et sera victime la Chrétienté.

⁸⁶ F. GARCÍA FITZ, *op. cit.*, pp. 123-124.

⁸⁷ SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, Livre I, XXI, Paris, Gallimard, 2000, p. 32.

⁸⁸ J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade, violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Ed. du Seuil, 2002, p. 47.

B. Saint Martin ou le soldat chrétien renonçant au combat

Le thème du renoncement au combat est, on a pu le voir précédemment, un lieu commun dans les passions des martyrs militaires. Ainsi le martyr du soldat chrétien est dû tout autant au refus de sacrifier aux dieux des païens qu'au refus de servir l'empereur par les armes. C'est surtout cette dernière raison que les hagiographes de l'Antiquité, comme ceux du Moyen Âge, ont tenté de mettre en exergue dans leurs récits. On constate ici à quel point le message pacifiste de la Bible ainsi que les réserves concernant la guerre des premiers penseurs chrétiens ont pu influencer les hagiographes. Nous ne reviendrons donc pas davantage sur ces martyrs qui abandonnent, au terme d'une carrière militaire, la *militia Caesaris* pour se consacrer à la *militia Christi* et au plus grand des combats – le combat spirituel –, et sur l'image que leurs biographes ont donnée d'eux.

Il est en revanche un autre soldat chrétien célèbre qui renonce au combat sur lequel il est intéressant de s'arrêter : il s'agit de saint Martin de Tours, dont la vie a été écrite et popularisée, du vivant même du saint, par son disciple, le non moins fameux Sulpice Sévère⁸⁹. De fait, saint Martin est un confesseur militaire. Né probablement en 316 et mort en 397, il vit donc dans l'Empire romain récemment christianisé. Le jeune Martin, fils d'un tribun militaire, a quinze ans lorsqu'il s'engage dans l'armée sur ordre de son père. Il connaît une belle carrière, intégrant sous l'empereur Constance le corps d'élite et servant dans la garde impériale montée. Il restera dans l'armée vingt-cinq années, ce qui est la durée légale du service à l'empereur. À la veille de l'assaut de Worms, il refuse de combattre et demande à l'empereur de le libérer de ses obligations militaires. Après cet épisode, il se fait baptiser et rejoint Hilaire, évêque de Poitiers, et devient exorciste. Après avoir connu quelques années d'exil à cause des hérétiques ariens au pouvoir, il revient à Poitiers puis fonde à Ligugé le premier monastère de la Gaule chrétienne. Alors qu'en 370, l'évêque de Tours vient de mourir, Martin y est appelé sous un faux prétexte et est ordonné évêque de la ville contre son gré. Il continue malgré tout de vivre dans la simplicité et la vertu et entreprend de christianiser les campagnes encore païennes. Il meurt en 397 et est remplacé par Brice, son disciple.

Comme la plupart des confesseurs militaires, saint Martin quitte l'armée et renonce aux armes pour entrer dans les ordres. Et justement, ce qui fait de ces confesseurs – et en particulier de Martin – des personnages saints, n'est pas lié au métier

⁸⁹ SULPICE SÉVÈRE, *Vita Martini*. Nous nous servons ici de l'excellente édition française de ce texte, traduit et commenté par Jacques Fontaine. SULPICE SÉVÈRE, *Vie de saint Martin*, Paris, éd. du Cerf, 1967-1969, 3 vols.

des armes mais bien au renoncement à ce métier et à la vie hautement vertueuse qu'ils ont menée par la suite. En effet, même dans le cadre d'un Empire devenu chrétien, « combattre pour la foi par les armes apparaît beaucoup moins sanctifiant qu'évangéliser ou témoigner d'une vie exemplaire »⁹⁰. De fait, on a pu constater que l'acceptation de la guerre et, par voie de conséquence, de la carrière militaire a été très progressive, et que la défiance des milieux ecclésiastiques envers le métier des armes et les anciens militaires était encore vivante du temps de Martin. Le propre disciple et successeur de Martin, Brice, éprouve ainsi une méfiance certaine quant aux années de service armé accompli par son maître. Il dit en effet de lui qu'il est « souillé de l'inconduite propre au métier de soldat »⁹¹. Le récit de la vie de saint Martin par Sulpice Sévère doit donc s'accommoder de cette « faiblesse » et l'auteur doit adapter son discours afin de persuader que la carrière militaire n'a en rien nui à la vertu et à la sainteté de Martin. De cette manière l'hagiographe insiste particulièrement sur le fait que Martin n'est entré dans l'armée que parce que son propre père le livre à la force publique. Jacques Fontaine, dans son commentaire à la *Vie de saint Martin* de Sulpice Sévère, montre que l'hagiographe insiste fortement sur cette privation de liberté que signifie pour Martin l'engagement dans l'armée, ajoutant que :

Tout est mis en œuvre pour montrer que Martin n'est entré dans le métier des armes que contraint et forcé. D'un bout à l'autre de l'épisode, il apparaît comme une victime : de la législation impériale, de ses propres convictions religieuses, de la cruauté d'un père qui apparaît sous les traits d'un persécuteur de son propre fils. [...] C'est le type du « martyr militaire » dont le filigrane transparaît déjà ici, même si Sulpice ne fait pas délibérément allusion à l'objection de conscience⁹².

Si donc, dans un premier temps, il s'agit de montrer que l'engagement est loin d'être un acte volontaire, il s'agit ensuite de montrer que les nombreuses années de service armé n'ont pas « souillé » Martin, et que ce dernier s'est comporté de manière tout à fait exemplaire. De fait, l'hagiographe, une fois expliqué l'engagement de Martin, ne cherche pas à taire la carrière qu'a connu Martin, bien au contraire :

Sulpice s'est complu à mettre en valeur la promotion la plus brillante de la carrière militaire de Martin [...]. Mais le caractère brillant de cette carrière ne suffirait pas à écarter les préventions que nourrissent alors également les milieux ascétiques et bon nombre de membres de la hiérarchie ecclésiastique, à commencer par le pape Sirice, contre le métier de militaire comme tel. D'où la

⁹⁰ A. CORVISIER, *op. cit.*, p. 141.

⁹¹ BRICE, *Dialogues*, 3, 15, 4 cité par J. FONTAINE dans son édition de Sulpice Sévère, *Vie de saint Martin*, Paris, éditions du Cerf, 1967-1969 p. 428 : « Martinum vero et a principio, quod ipse diffiteri non posset, militiae actibus sorduisse ».

⁹² J. FONTAINE, *op. cit.*, pp. 458-459.

double thèse de ce chapitre : Martin est entré au service contre son gré ; une fois soldat, il s'est comporté sous les armes en chrétien exemplaire⁹³.

La première étape pour l'hagiographe était donc de montrer que, dès son enfance, Martin était tiraillé entre ses obligations militaires et sa vocation religieuse précoce. La seconde était de montrer que, durant son service même, ce qui l'emportait était sa vertu. De fait, l'un des principaux épisodes de la légende « martinienne » a grandement facilité la tâche de l'hagiographe : il s'agit du très célèbre épisode au cours duquel Martin, alors en garnison à Amiens et lors d'une froide nuit d'hiver, partage son manteau de soldat avec un pauvre complètement nu, illustrant par là même la grande charité et l'humilité dont il sait faire preuve, et ce malgré sa condition de soldat. À ce propos, on remarquera que c'est justement son manteau de soldat que partage saint Martin, et qu'il le fait au moyen de son épée, qui n'est donc plus une arme servant à verser le sang mais un outil destiné à exercer la charité. Le but de l'hagiographe est donc de montrer que saint Martin est un soldat exemplaire et vertueux dans le cadre même de son service : le passage du manteau permet de le démontrer, tandis que d'autres épisodes le confirment. Sulpice Sévère, et plus tard Voragine, rendent compte, quant à eux, de l'extrême humilité dont fait preuve Martin envers son seul et unique esclave et de son attitude le plus souvent vertueuse dans son service ainsi qu'envers les autres soldats :

Il se contentait simplement de la compagnie d'un seul esclave, et pourtant, renversant les rôles, il le servait, lui son maître, tant et si bien qu'en général c'était lui qui lui retirait ses chaussures, lui encore qui les nettoyait, qu'ils prenaient leurs repas ensemble, mais que c'était lui qui faisait le plus souvent le service de leur table. Durant trois ans avant son baptême il demeura sous les armes, mais franc de tous les vices qui lient généralement ce genre d'hommes. Il montrait envers ses camarades une grande gentillesse et une charité extraordinaire, et surtout une patience et une modestie surhumaines. Car point n'est besoin de faire l'éloge de sa sobriété : elle était telle que dès ce temps là, on l'aurait cru moine et non pas soldat⁹⁴.

Mais, entre toutes ces vertus, ce qui fait de ce personnage un saint c'est d'avoir su, à l'instar des martyrs militaires, renoncer à la *militia Caesaris* pour entrer dans la *militia Christi*. C'est ainsi qu'à la veille d'une bataille, il refuse le *donativum* traditionnellement donné aux soldats et demande à l'empereur Julien d'être libéré de ses obligations militaires, jugeant qu'il a accompli son temps :

⁹³ *Ibid.*, pp. 440-441.

⁹⁴ SULPICE SÉVÈRE, *op. cit.*, p. 255.

Alors jugeant le moment venu de demander son congé, car il estimait qu'il n'aurait plus sa liberté, s'il acceptait le donativum sans avoir l'intention de continuer à servir, dit-il à César : « Jusqu'ici, j'ai été à ton service : permets-moi maintenant d'être au service de Dieu ; que celui qui a l'intention de combattre accepte ton « donativum » ; moi je suis le soldat du Christ, je n'ai pas le droit de combattre »⁹⁵.

Une fois encore, Jacques Fontaine affirme dans son commentaire que l'hagiographe a recours au type littéraire du martyr militaire, victime d'un empereur qualifié ici de « tyran »⁹⁶, fou de colère, comme les persécuteurs des passions épiques⁹⁷. Cela prouve à nouveau la grande considération dont jouissaient encore à l'époque les martyrs, et la plus grande difficulté qu'il y avait à prouver la sainteté des confesseurs. Face à la colère de l'empereur et à l'accusation de lâcheté, Martin propose de se présenter le lendemain au milieu des combats sans autres armes que la croix. Mais, le lendemain, les Barbares capitulent avant qu'ait lieu la bataille, miracle qui est attribué à Martin. C'est donc un Martin désormais dépourvu d'armes et complètement consacré à la *militia Christi* qui remporte la victoire, dont le caractère divin et non sanglant est véritablement mis en avant par Sulpice Sévère.

Qui donc pourrait douter que cette victoire ait été véritablement due au bienheureux, puisqu'il lui fut accordé de ne pas être envoyé sans armes au combat ? Sans doute, dans sa bonté, le Seigneur eût pu sauver son soldat jusqu'au milieu des épées et des traits de l'ennemi ; mais pour que ses saints regards ne fussent point outragés, même par la mort d'autrui, il supprima la nécessité de combattre. En effet, le Christ se crut obligé envers son soldat de ne lui offrir d'autre victoire que la soumission de l'ennemi sans effusion de sang ni mort d'homme⁹⁸.

On voit ici transparaître en filigrane l'idéal de non violence et la nécessité encore vive d'éviter le métier des armes. Vouloir se consacrer à Dieu et abandonner le siècle suppose ainsi d'abandonner également le combat, même lorsque celui-ci est destiné à défendre l'Empire chrétien. C'est bien d'avoir renoncé aux armes et d'avoir choisi de « quitter le siècle » qui fait de Martin un saint homme mais aussi un véritable soldat du Christ.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 261.

⁹⁶ « tyrannus », *ibid.*, p. 260.

⁹⁷ J. FONTAINE, *op. cit.*, p. 525.

⁹⁸ SULPICE SÉVÈRE, *op. cit.*, pp. 262-263.

C. Le *miles Christi* : histoire d'un glissement sémantique et d'une première évolution hagiographique.

Le *miles Christi* renvoie à des réalités tout à fait différentes selon la période historique. Dans les trois premiers siècles c'est ainsi que l'on qualifie les Chrétiens en général, qu'ils soient militaires ou non, et en particulier les martyrs qui avaient su rejeter le service à l'empereur pour se consacrer au service de Dieu, et se sacrifier en laissant verser leur propre sang pour suivre les pas du Christ et lui rester fidèle. Cette *militia Christi* était donc une *militia* non violente, qui menait le plus grand des combats, un combat pacifique et spirituel. A ce propos Jean Flori précise qu'il ne faut pas se laisser abuser par la sémantique :

L'emploi de ces termes militaires pour illustrer leur combat pacifique ne doit pas nous tromper : il était destiné à souligner l'obéissance, la fidélité, la discipline des chrétiens dans ce combat tout spirituel : les premiers chrétiens [...] étaient « militants » mais non pas « militaires »⁹⁹.

Les martyrs militaires font donc partie de cette grande armée de « soldats de Dieu », mais ce n'est en aucun cas en vertu de leur carrière ; bien au contraire, c'est au moment où ils décident de servir Dieu et d'abandonner les armes qu'ils deviennent des *milites Christi*.

Après la conversion de Constantin et la christianisation de l'Empire et de la société, la séparation s'accroît entre les fidèles laïcs et les clercs. Désormais les Chrétiens appartenant au « siècle » auront à leur charge la défense matérielle de l'Empire chrétien, tandis que le clergé, toujours touché par l'interdiction de verser le sang, aura à sa charge la défense spirituelle¹⁰⁰. C'est ainsi que l'expression « soldat de Dieu » commence à s'appliquer seulement au clergé, prêtres et moines, qui se consacrent entièrement au service de Dieu, et mènent un combat spirituel contre les démons et les forces du mal, par le seul moyen de la prière. Ce combat pacifique est pourtant un combat difficile à mener et qui exige, toujours selon Flori :

⁹⁹ J. FLORI, *op. cit.*, p. 201.

¹⁰⁰ Cette incompatibilité entre le métier des armes et les ordres sera rendue officielle en 444 par le pape Léon le Grand : ceux qui intègrent l'armée ne pourront désormais plus entrer dans les ordres.

austérité, courage, abnégation et discipline, d'où le recours spontané à ces termes empruntés au vocabulaire militaire, à l'imitation de saint Paul qui, dans ses Epîtres, comparait déjà la vie chrétienne à un combat intérieur contre les forces du mal¹⁰¹.

C'est donc l'entrée dans cette *militia* que revendique saint Martin lorsqu'il demande son congé et affirme « moi je suis le soldat du Christ, je n'ai pas le droit de combattre »¹⁰². Son nouveau combat sera celui d'un clerc exemplaire et hautement vertueux, luttant pour les hommes non plus par les armes, mais par la prière. De fait, cette distinction entre les *milites Christi* – les ecclésiastiques – et les *milites saeculi* – les laïcs – n'a pas connu d'évolution majeure pendant plusieurs siècles, les premiers ne pouvant se consacrer qu'au seul combat spirituel sous peine d'expulsion de l'ordre auquel ils appartenaient ou même d'excommunication.

Ce n'est que bien plus tard, au terme d'un lent et complexe processus de sacralisation de la guerre, qu'auront lieu une nouvelle inflexion et un nouveau glissement sémantique, et que le terme de *militia Christi* désignera tous les guerriers qui, armes à la main, mourront pour la défense du christianisme.

IV. SACRALISATION DE LA GUERRE ET NOUVELLE SAINTETE MILITAIRE

A. De la guerre juste à la guerre « très sainte »

La guerre sainte : une locution tardive mais une réalité précoce

On a pu constater précédemment que différents facteurs – la conversion de Constantin, les édits obligeant les païens à se convertir, les difficultés aux frontières et pressions barbares – ont obligé l'Eglise et ses théologiens à infléchir leur discours et à progressivement accepter, sous certaines conditions, la violence et les guerres, ainsi que la participation des Chrétiens à ces dernières. Nous ne reviendrons pas sur « la guerre juste », qui connaît une première théorisation avec l'évêque d'Hippone, au début du Ve siècle, grâce auquel la voie d'une véritable acceptation de la guerre a été ouverte. Acceptation pratique d'une guerre menée par un pouvoir civil chrétien et nécessaire à la défense d'un territoire chrétien, alors en grande difficulté à cause des incessantes attaques des Barbares (n'oublions pas que le sac de Rome vient en effet tout juste d'avoir lieu). De fait le processus d'acceptation de la guerre par l'Eglise a commencé et avec lui,

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 202.

¹⁰² SULPICE SÈVÈRE, *op. cit.*, p. 261

encore en germe, le processus de « sacralisation » de ces guerres qui mènera au concept de « guerre sainte ».

L'expression de guerre sainte n'apparaît que très tardivement. Utilisée et définie pour la première fois en 1109 par Guibert de Nogent, dans son *Dei gesta per Francos*, elle est décrite comme une guerre sanctifiante, qui ouvre aux chevaliers les portes du paradis :

Mais ce pieux dessein en est venu à se perdre dans les esprits, et l'envie effrénée de posséder s'est emparée de tous les cœurs ; c'est pourquoi Dieu, de nos jours, a institué des guerres saintes, afin que l'ordre des chevaliers et le peuple qui les suit, jusqu'ici occupés à s'entre-tuer à l'imitation du paganisme antique, pussent y trouver un nouveau moyen d'acquérir leur salut, sans être pour autant contraints, comme c'était jusqu'alors de rigueur, de quitter le siècle en choisissant la conversion monastique ou quelque autre profession religieuse ; et afin qu'ils obtinssent jusqu'à un certain point la grâce de Dieu, mais en demeurant dans la liberté habituelle et à l'état de leur fonction¹⁰³.

Cependant, si l'expression formalisée n'apparaît qu'au début du XII^e siècle, il est certain que ce nouveau type de guerre naît avant cette date, entre les IX^e et XI^e siècles selon les historiens¹⁰⁴. D'après Jean Flori, spécialiste de la question, ce serait en effet seulement vers le milieu du XI^e que la religion chrétienne parvient à un degré maximal de sacralisation de la guerre. La religion musulmane connaît un processus identique de sacralisation dont l'expression suprême est le *jihad*, notion théorisée entre les X^e et XI^e siècles mais pratique mise en œuvre depuis longtemps dans la mesure où déjà le prophète Mahomet utilisait la violence armée pour parvenir à ses fins¹⁰⁵ :

On peut affirmer que le concept de guerre sainte existe lorsque sont réunis les éléments caractéristiques suivants : sacralisation des combattants, aspect religieux et méritoire de l'entreprise, récompenses spirituelles à ceux qui la mènent, autorité divine invoquée pour la prêcher ou pour le moins la cautionner. Toutes ces dimensions semblent acquises dès le milieu du XI^e siècle dans la pensée des papes et des théologiens¹⁰⁶.

¹⁰³ G. DE NOGENT, *Dei gesta per Francos*, R.B.C. Huygens (éd.), Turnhout, Brepols, 1996, p. 87. Traduction de Monique Cécile Garant, cité par T. DESWARTE, *art. cit.*, p. 84.

¹⁰⁴ Les avis divergent en effet, et la guerre sainte a fait couler beaucoup d'encre. Pour s'en rendre compte, il suffit de consulter les actes d'un récent colloque réuni à Madrid, et dont le libellé ne laisse pas de doute sur l'étendue des débats tournant autour de ce concept de guerre sainte : *Regards croisés sur la guerre sainte...*

¹⁰⁵ J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade...*, p. 9.

¹⁰⁶ J. FLORI, « La formation des concepts de guerre sainte et de croisade aux XI^e et XII^e siècles : prédication papale et motivations chevaleresques », in *Regards croisés sur la guerre sainte...*, pp. 138-139.

Les facteurs de sacralisation des entreprises guerrières

Quoi qu'il en soit, la « guerre sainte » ne voit le jour qu'au terme d'un long et complexe processus de sacralisation¹⁰⁷ qui commence avec la victoire des Barbares sur l'Empire. De fait, l'invasion barbare a été décisive dans l'évolution des mentalités chrétiennes, dans la mesure où il s'agit là d'un peuple guerrier, qui valorise fortement les activités liées à la guerre et pour lequel tout mâle est par définition un « soldat » apte à guerroyer et à porter les armes. Globalement on peut dire que s'est produit un mouvement à double sens : la christianisation des Barbares par l'Église et la « barbarisation » de l'Église par ces nouveaux venus¹⁰⁸. C'est le païen Clovis, roi des Francs, qui ouvre la voie à la christianisation des peuples barbares grâce à son baptême qui a lieu en 496. Il est en effet le premier roi germanique à avoir accompli ce geste qui lui vaut, en retour, le soutien du clergé romain dans sa lutte contre les persécuteurs ariens, et ce malgré l'extrême brutalité des mœurs qui le caractérise. L'Église s'est ainsi adaptée aux nouvelles réalités et aux nouvelles habitudes de ces peuples, attitude que García Fitz décrit et illustre par des exemples concrets dans son ouvrage sur la guerre au Moyen Âge :

Desde luego, la Iglesia no tardó en adaptarse a las nuevas circunstancias. Para ello, en vez de combatir la belicista escala de valores de los bárbaros, procedió a «bautizarla» en la medida de lo posible: si éstos creían que las espadas eran sagradas, entonces bastaba con cristianizar la creencia haciendo de sus pomos receptáculos de reliquias; si consideraban que matar a un hombre durante la batalla era el momento culminante de la vida del guerrero, había de mitigar tanto furor imponiendo una penitencia; si tenían deidades bélicas, como Wotan, podían ser sustituidas por santos a los que se les pudiera atribuir alguna cualidad militar, como el arcángel San Miguel, debelador de Satán en el Apocalipsis, que acabó por convertirse en santo patrono de los guerreros germánicos y, más tarde, de los normandos cristianizados¹⁰⁹.

Cette double adaptation – christianisation des peuples germaniques et « barbarisation », et par conséquent « militarisation », des structures ecclésiastiques – commence à se développer sous les Mérovingiens, mais n'atteint son apogée qu'au VIII^e siècle, sous les Carolingiens, quand se produit une véritable alliance entre les empereurs de cette dynastie et la Papauté, laquelle considère ces derniers comme les légitimes protecteurs du

¹⁰⁷ Pour une vue synthétique du problème, voir J. FLORI, *art. cit.*, pp. 135-136. Dans cet article, il dresse en effet une synthèse sur le sujet et s'attache à décrire et à situer chronologiquement les différentes phases de ce processus de sacralisation de la guerre depuis la phase A (condamnation de la violence armée) jusqu'à la phase H (instrumentalisation de la croisade par la papauté). Si l'on en croit cette chronologie, la phase E constituerait ce que Flori appelle la « sacralisation descendante » (les guerres sont menées pour Dieu et avec son aide) et commencerait au début du VIII^e siècle, tandis que la phase F, celle de la « sacralisation ascendante », correspondrait à la « guerre sainte » et commencerait au milieu du XI^e.

¹⁰⁸ J. FLORI, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, Aubier, 2001, pp. 40-41 et F. GARCIA FITZ, *op. cit.*, p. 124.

¹⁰⁹ F. GARCIA FITZ, *op. cit.*, p. 127.

Saint-Siège et les défenseurs d'un empire carolingien assimilé à la Chrétienté. De fait, le premier roi de cette dynastie, Pépin le Bref, est sacré par les évêques francs, et n'hésite pas à venir en aide au Pape Etienne II qui avait fait appel à lui pour lutter contre les Lombards marchant sur Rome. Ainsi l'Empire carolingien fut conçu comme :

una monarquía justa que tenía entre sus obligaciones la lucha contra los impíos y la defensa de la Iglesia. En contrapartida, el Papado garantizaba su apoyo moral en las expediciones militares intermediando ante Dios a través de la oración¹¹⁰.

La « militarisation » de l'Église passe donc par une « christianisation » de la guerre et une mise en valeur religieuse des activités liées à celle-ci. Cela prend concrètement la forme de rituels nouveaux permettant de sacraliser l'entreprise guerrière : prières avant les combats, bénédictions des armes ainsi que des combattants, transport de reliques ou de bannières représentant des saints sur le champ de bataille pour s'assurer leur protection, utilisation d'autres symboles religieux tels que la croix... Elle se formalise également dans l'obligation qui est faite aux clercs de participer à certaines campagnes, contrairement à l'interdiction qui leur était faite jusqu'alors de verser le sang et à l'incompatibilité entre les ordres et les armes qui était jusqu'alors de mise¹¹¹.

De fait, si depuis longtemps il était impossible pour les clercs de prendre les armes, la donne change lorsque l'Église, propriétaire de grands domaines terriens, doit assurer elle-même la protection de ses biens suite à la dislocation de l'Empire Carolingien. En effet, au IX^e siècle apparaît un ordre nouveau, la féodalité, fondé sur la loi du plus fort et qui met en danger non seulement les possessions de l'Église, mais aussi les clercs¹¹². Mais en raison de l'interdiction qui leur était faite de verser le sang, l'Église doit s'adapter et recruter des *milites ecclesiae* pour se défendre.

Frente a la violencia feudal [...], la Iglesia tuvo que buscar fórmulas de defensa de su patrimonio que le permitiera hacer frente a quienes quebrantaban el orden, la propiedad, la paz. La iglesia asumió en palabras de Erdmann, una parte de las funciones públicas que había pertenecido a la monarquía [...] y las transfirió de diversos modos, con matices y condiciones a la caballería, que en este proceso experimentó un alto grado de cristianización de sus funciones¹¹³.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 134.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 136: « Frente a las antiguas prohibiciones el clero carolingio tuvo que hacer frente a la obligación de participar a las campañas militares. Lo nuevo realmente no era que los clérigos se involucraran en la guerra sino que ahora tenían la obligación de hacerlo ».

¹¹² Sur la féodalité et ses implications sur le concept de guerre sainte, voir notamment G. DUBY, *Féodalité*, Paris, Gallimard, 1996, et J.P. POLY et E. BOURNAZEL, *La mutation féodale*, Paris, PUF, 1980.

¹¹³ F. GARCIA FITZ, *op. cit.*, p. 144.

Ce n'est évidemment qu'une première étape, et bientôt ce seront les clercs eux-mêmes qui prendront les armes pour lutter pour la défense des biens de l'Église et la récupération des terres perdues. C'est ainsi qu'apparaîtront dès le X^e siècle les figures du moine-guerrier et même du pape-guerrier qui, armé, se place à la tête des troupes.

Plusieurs facteurs participent donc à ce processus de sacralisation de la guerre, et on l'a vu, au premier chef, les liens de plus en plus importants entretenus par la papauté et les pouvoirs civils. De fait depuis le VIII^e siècle, et notamment le pontificat de Grégoire III, la défense du patrimoine de saint Pierre et des biens fonciers de l'Église est considérée comme une action pieuse. Il suffit donc qu'une guerre soit prêchée par l'Autorité suprême qu'est la papauté avec l'intention de défendre ses intérêts pour qu'elle s'apparente à une « guerre sainte » si bien que :

les théologiens favorables à la curie romaine eurent tendance à considérer comme particulièrement justes et saintes les guerres menées sur ordre du pontife romain, destinées à préserver l'intégrité de l'Église et de la Chrétienté, certes, mais aussi l'autorité du pontife dans l'Église et l'intégrité territoriale du patrimoine de saint Pierre parfois conçu au sens large¹¹⁴.

Si l'on en croit Jean Flori, ce facteur serait donc essentiel dans le processus de sacralisation de la guerre, bien plus encore que le fait que le combat soit mené contre des infidèles musulmans :

En d'autres termes la guerre ne serait pas « sainte » parce que l'ennemi est infidèle, mais à l'inverse elle serait, « en soi », considérée comme sainte par le fait même qu'elle est prêchée par le pape, menée sur son ordre avec l'intention de défendre les intérêts du Saint-Siège¹¹⁵.

En effet, la condition *sine qua non* à la sacralisation de la guerre est qu'elle soit prêchée ou soutenue par l'Autorité religieuse suprême. Mais, comme on a pu le constater, elle peut être destinée à d'autres fins que le combat contre l'Islam : la défense du patrimoine ecclésiastique contre les agressions de seigneurs laïcs et de leurs chevaliers, la lutte contre les opposants aux réformes papales ou encore contre ceux qui menacent l'unité de l'Église, hérétiques et schismatiques, etc¹¹⁶. Cependant, il ne faut pas non plus en déduire que l'influence de l'Islam a été négligeable dans le processus ayant conduit à la guerre sainte, même s'il est évident que la confrontation armée entre la Chrétienté et les infidèles (en particulier musulmans) n'a pas été la seule cause de l'acceptation de la guerre par

¹¹⁴ J. FLORI, « Guerre sainte et rétributions spirituelles dans la 2^{ème} moitié du XI^e siècle (Lutte contre l'Islam ou pour la papauté ?) », in *Croisade et chevalerie, XI^e-XII^e siècles*, Bruxelles, De Boeck Université, 1988, p. 32

¹¹⁵ J. FLORI, « L'Église et la guerre sainte, de la « paix de Dieu » à la « croisade » », dans *op. cit.*, p. 13.

¹¹⁶ F. GARCIA FITZ, *op. cit.*, p. 156.

l'Église. En effet, la lutte contre l'Islam commence à prendre une place considérable dans les préoccupations, notamment à partir de l'invasion de l'Espagne et de la Gaule, et de la victoire de Charles Martel à Poitiers. Il s'agit désormais de protéger la Chrétienté contre les constantes attaques de ces envahisseurs infidèles, et les combats contre ces Musulmans diabolisés sont de fait sacralisés. Ainsi Jean Flori nous apprend-il que les textes présentent souvent Charlemagne comme « le héros guerrier de la Chrétienté, triomphant de l'Islam dans une guerre sacralisée par sa fonction de protecteur du Saint-Sépulcre et des Lieux Saints »¹¹⁷. Il souligne également qu'en 846, lorsque les Arabes arrivèrent à Rome, le pape promet aux guerriers qui participeraient à ce combat contre les envahisseurs que « les royaumes célestes ne seraient pas refusés »¹¹⁸, prouvant de ce fait que ce type de combats était sacralisé et même « sacralisant ».

De fait, la promesse de rétributions spirituelles est une autre des preuves de la sainteté de l'entreprise guerrière. C'est au milieu du IX^e siècle que, pour la première fois, mourir sur le champ de bataille permet de sauver son âme et d'assurer son entrée au paradis. Léon IV, dans une lettre dirigée à l'armée des Francs en 853 écrit en effet que :

Le royaume des cieux ne sera pas refusé à celui qui sera mort fidèle à Dieu dans cette guerre [...] pour la vérité de la foi, le salut de la patrie et la défense des Chrétiens¹¹⁹.

Peu après, alors qu'il appelle les soldats Francs à lutter contre les Sarrasins, le pape Jean VIII promet la vie éternelle à ceux d'entre eux qui mourront au combat. Mourir en versant le sang des ennemis de l'Église permet donc de racheter les péchés de toute une vie. Léon IX va encore plus loin après la défaite des Chrétiens contre les Normands à Civitate, en 1053, puisqu'il « accrédite l'idée selon laquelle les soldats de saint Pierre combattant pour la cause du pape [...] étaient morts en martyrs »¹²⁰. Plus tard encore, Grégoire VII, dans une lettre à l'empereur Henri IV de 1074, se dit prêt à prendre la tête d'une armée pour partir au secours de l'Empire byzantin menacé par les Turcs et récupérer les terres perdues, en particulier Jérusalem et le Saint Sépulcre. Dans cette même lettre, il promet le salut éternel non plus seulement aux soldats morts mais à tous les combattants impliqués dans cette entreprise. Cette dernière n'aura pas lieu, mais cela montre qu'avant la fin du XI^e siècle, l'idée de « guerre sainte » a déjà véritablement commencé à germer. À ce

¹¹⁷ J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade...* p. 147.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 156.

¹¹⁹ LEON IV, *Epistolae et decreta*, cité par T. DESWARTE, *art cit.*, p. 74.

¹²⁰ J. FLORI, *op. cit.*, p. 193., voir également T. DESWARTE, *art. cit.*, qui à la page 75 cite un passage de la *Vita* de Léon IX dans lequel est décrite la bataille de Civitate : « puisque c'est pour leur foi dans le Christ et la libération d'un peuple opprimé qu'ils [les soldats du pape] avaient voulu saintement donner leur vie, la grâce divine manifesta clairement, par plusieurs révélations, qu'ils jouissaient du bonheur éternel dans le royaume des cieux ».

propos, Alain Demurger affirme dans un article sur les rapports entre papauté et guerre sainte que :

Du point de vue qui nous occupe, le pontificat de Grégoire VII me semble très riche d'idées et de potentialités, mais pauvre en réalisations [...]. Il me semble que le concept de guerre sainte est sinon formalisé, du moins en grande partie élaboré quant à son contenu : une mobilisation de fidèles au service de la papauté, de la foi et de la Chrétienté, considérée dans son unité, avec promesse de récompenses spirituelles. En revanche, malgré les perspectives ouvertes par la lettre de décembre 1074, la croisade n'existe pas encore¹²¹.

La croisade, « guerre saintissime »

C'est en reprenant les termes de Jean Flori que nous définissons cette entreprise destinée à reprendre le Saint-Sépulcre et Jérusalem, aux mains des Musulmans depuis près de quatre siècles, qui ne sera prêchée qu'à la toute fin du XI^e siècle par Urbain II¹²². De fait, au terme d'un Concile tenu en 1095 à Clermont, Urbain II appelle les chevaliers à s'unir à une expédition armée : la fameuse première croisade¹²³. Il s'agit là effectivement d'une guerre « très sainte », d'une entreprise dont le degré de sacralisation est à son comble. Tous les ingrédients de la guerre sainte y sont réunis : elle est prêchée par l'Autorité Suprême qu'est la papauté pour libérer la Ville Sainte et le Saint-Sépulcre ; elle est menée contre les infidèles musulmans, qui sont diabolisés ; et les combattants sont appelés à recevoir des récompenses spirituelles. La croisade, comme de nombreuses guerres avant elle, est sanctifiante car elle permet d'ouvrir les portes du paradis aux combattants, notamment aux morts sur le champ de bataille, qui deviennent des martyrs :

Qui put échapper à vive allure se retrouva en vie ; qui ne put fuir trouva la mort. Subirent en ce jour le martyre plus d'un millier des nôtres, chevaliers et piétons. Nous le croyons, ils sont montés au ciel où, tout de blanc vêtus, ils ont revêtu la robe du martyr¹²⁴.

¹²¹ A. DEMURGER, « La papauté entre croisade et guerre sainte (fin XI^e-début XIII^e) », in *Regards croisés sur la guerre sainte...*, p. 120.

¹²² J. FLORI, « La formation des concepts de guerre sainte... », p. 143. Au sujet de la croisade et de ses définitions voir, entre autres, P. ROUSSET, *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel, La Baconnière, 1945, P. ALPHANDERY et A. DUPRONT, *La Chrétienté et l'idée de croisade*, Paris, Albin Michel, 1995, A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades, et pèlerinage. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, H. EBERHARD MAYER, *The crusades*, Oxford, Oxford University Press, 1990, J. RILEY-SMITH, *The first crusade and the idea of crusading*, London, Athlone Press, 1993.

¹²³ Le terme de croisade n'apparaît pas encore dans ce discours et sera utilisé bien plus tard. En revanche, le mot « croisé » apparaît plus tôt pour désigner les chevaliers qui s'engagent dans cette entreprise et font coudre sur leur vêtement des croix pour montrer qu'ils répondaient par là à l'appel lancé par le pape. Cette croix « exprime à la fois la cause pour laquelle ils s'engagent et la protection qu'ils attendaient tout au long de l'entreprise », J. FLORI, *op. cit.*, p. 230.

¹²⁴ *Chronique Anonyme de la première croisade*, A. MATIGNON (éd. et trad.), Paris, Arléa, 1992, pp. 83-84.

La nouveauté dans la croisade vient du fait que cette guerre est tout autant sainte que pénitentielle : elle est tout à la fois une expédition armée à Jérusalem et un pèlerinage qui permet la rémission des péchés et permet « aux laïcs de se sanctifier comme le moine dans le monastère »¹²⁵. Les croisés étaient donc tantôt décrits comme des pèlerins pénitents, tantôt décrits comme des combattants du Christ allant lutter contre les infidèles ou même encore comme les deux à la fois : dans la *Chronique anonyme de la première croisade*, l'auteur raconte que « les pèlerins soldats du Christ partirent séance tenante vers cette citadelle [de Talamannia], l'assaillirent de toutes parts, et [qu'] elle fut aussitôt prise, avec l'aide du Christ »¹²⁶.

Urbain II se retrouve ainsi à la tête d'une nouvelle *militia Christi*, bien différente de celle que nous avons définie et décrite plus haut, dans la mesure où elle est constituée des nouveaux soldats du Christ que sont les croisés. Cette milice est en outre, selon les légendes rapportées dans les chroniques de la première croisade, complétée par les saints apparus sur les champs de bataille pour aider les combattants chrétiens :

Les escadrons turcs se mirent à sortir des deux côtés et à encercler complètement les nôtres en les accablant sous une pluie de javelots et de flèches. Il sortait aussi de la montagne d'innombrables armées montées sur des chevaux blancs, dont tous les étendards étaient blancs. À la vue de cette armée, les nôtres ignoraient absolument ce qui se passait et qui c'était, jusqu'au moment où ils reconnurent qu'il s'agissait d'un secours du Christ, conduit par les saints Georges, Mercure et Démétrius. Il faut m'en croire sur parole car plusieurs des nôtres ont vu¹²⁷.

mais aussi par les croisés tués récemment qui reviennent combattre sous les traits de saints martyrs :

De nombreux guerriers chrétiens affirment avoir vu surgir, pour combattre à leurs côtés, les légions célestes de saints, revêtus d'armures étincelantes, brandissant des bannières blanches et montés sur des chevaux blancs. Ces chevaliers du ciel étaient, disent certains, conduits par les saints militaires, et accompagnés des croisés qui, tués auparavant par les Turcs infidèles, revenaient sur terre avec les saints du paradis pour secourir leurs anciens compagnons restés vivants¹²⁸.

On le voit, l'évolution a été lente mais radicale : après le pacifisme évangélique des premiers siècles, l'idée que l'on pouvait combattre pour la défense des biens de l'Église et de la foi, et qu'il pouvait s'agir là d'une entreprise sainte et sanctifiante a été largement

¹²⁵ T. DESWARTE, *art. cit.*, p. 85.

¹²⁶ *Chronique Anonyme de la première croisade*, p. 127.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 123.

¹²⁸ J. FLORI, *Guerre Sainte, Jihad, croisade...*, p. 188.

admise. L'acceptation et la sacralisation de la guerre et de la fonction guerrière par l'Église a bien évidemment impliqué un infléchissement de la notion de *militia Christi*.

B. La nouvelle *militia Christi* : les guerriers saints et les saints guerriers

Le chevalier du Christ donne la mort en
toute sécurité et la reçoit avec plus
d'assurance encore, s'il meurt c'est pour
son bien, s'il tue c'est pour le Christ.

Saint Bernard

Comme nous l'avons vu précédemment, la notion de *miles Christi* a considérablement évolué depuis les premiers siècles : après le martyr renonçant au combat et le moine livrant un combat exclusivement spirituel, ce terme en vient à désigner tout combattant qui lutte physiquement pour la défense de l'Église, de ses biens et de la foi, et notamment les chevaliers engagés dans la croisade¹²⁹.

Après 1095 [...] *milites Christi* désignera les croisés, fidèles marqués de la croix dans une guerre cette fois bien réelle, matérielle, conduisant à des combats sanglants. Saint Bernard, quelques années plus tard, applique enfin la même expression aux Templiers, cet ordre religieux militaire qui, dans une union contre nature, tente de rassembler tous les aspects de l'expression pour faire de ces *milites Christi* à la fois des chrétiens, des moines et des soldats¹³⁰.

En effet, entre le IX^e et le XII^e siècle, un rapprochement significatif s'est opéré entre deux réalités, deux modèles de vie totalement opposés : la sainteté et la chevalerie. De fait, face aux divers pillages, violences et oppressions dont étaient victimes les monastères et les seigneuries ecclésiastiques, les mentalités religieuses ont progressivement évolué et ont valorisé ces laïcs, guerriers, qui défendaient l'Église et ses biens et faisaient partie de la *militia ecclesiae* ou encore de la *militia sancti Petri*. Ce mouvement de valorisation, de sacralisation – et même de sanctification – de la fonction guerrière des laïcs se manifeste concrètement à travers la liturgie, notamment les prières, messes, confessions et communions prononcées avant les combats, mais aussi les bénédictions des armes, les croix, « signes d'appartenance au peuple de Dieu », emportées sur les champs de bataille ou cousues sur les vêtements des chevaliers, sans oublier « la remise à un seigneur laïque

¹²⁹ Il est intéressant de remarquer que c'est effectivement en ces termes : « soldats du Christ », « armée du Christ », « athlète du Christ », « milice du Christ » que les croisés sont présentés dans la *Chronique anonyme de la première croisade*, p. 58, p. 77, p. 81 et p. 138 respectivement.

¹³⁰ J. FLORI, *op. cit.*, p. 202.

de la bannière d'un saint [...] perçue comme une déclaration de la "sainteté" de son entreprise »¹³¹. Elle se manifeste également avec la sacralisation de l'action de certains guerriers, à commencer par les rois : certains seront sacrés et d'autres seront même reconnus saints et canonisés. Songeons par exemple au roi Etienne de Hongrie qui, défenseur de la Chrétienté, s'était déclaré vassal du Saint-Siège ou encore, même si cela est plus tardif, au roi de France Louis IX, qui devient saint pour avoir su combiner vie ascétique et défense de la foi avec ses participations aux septième et huitième croisades. C'est d'ailleurs pendant l'entreprise de croisade – au cours de laquelle les chevaliers tués au combat sont considérés comme de véritables saints martyrs et de véritables *milites Christi* – que culminera cette sanctification de la chevalerie laïque.

Mais l'Église ne s'est pas contentée de sanctifier les chevaliers laïcs. Elle s'est elle-même militarisée : nous pensons ici bien évidemment à la création des ordres religieux-militaires tels que l'Ordre du Temple, fondé au début du XII^e siècle. Les Templiers étaient en effet de véritables « moines soldats » dont la mission consistait à assurer la sécurité sur les routes du pèlerinage à Jérusalem. Champions de la *militia Christi*, ils ont su combiner leurs activités militaires avec une rigueur, un désintérêt pour les biens terrestres, une humilité et un ascétisme exemplaires. La sacralisation de la violence exercée par l'Église elle-même prend de la sorte une forme concrète avec la fondation et la promotion de ces ordres religieux et militaires, les Templiers n'étant que les premiers d'une longue liste. À ce propos Demurger affirme que :

La création des ordres religieux-militaires constitue l'ultime étape de ce processus [conversion de la « chevalerie du siècle » en « chevalerie du Christ »] ; elle parachève l'œuvre de sacralisation, mais aussi d'intégration à la société chrétienne des chevaliers. L'ordre religieux-militaire est le cadre institutionnel et spirituel de la « nouvelle chevalerie »¹³².

Et il cite un passage d'un sermon de saint Bernard à l'intention des Templiers, dans lequel ce dernier oppose « cette nouvelle chevalerie, protégée par la double armure du fer et de la foi, à la chevalerie du siècle, futile, vaine, cupide »¹³³.

La sacralisation de la fonction guerrière et des chevaliers, laïcs ou ecclésiastiques, s'est également vue favorisée par un autre processus, parallèle et complémentaire : celui de la militarisation de la sainteté. En effet, nous avons pu constater tout au long de ce chapitre que pendant bien longtemps les saints militaires avaient été reconnus saints

¹³¹ *Ibid.*, p. 186.

¹³² A. DEMURGER, *Chevaliers du Christ. Les ordres religieux militaires au Moyen Âge, XI^e-XV^e siècles*, Paris, Le Seuil, 2002, p. 28

¹³³ *Ibid.*, p. 28. Au sujet des Templiers voir également P. CONTAMINE, *La guerre au Moyen Âge*, Paris, PUF, notamment la partie « Les ordres de chevalerie », pp. 169-173.

malgré leur statut de soldat. La plupart avait effectivement renoncé aux armes pour souffrir volontairement le martyre ou se retirer du monde et mener ainsi le plus grand et le plus beau des combats : le combat spirituel. L'acceptation progressive de la guerre et de la violence par l'Église ainsi que le fait que certaines guerres soient menées en son nom a pour conséquence un infléchissement de la notion de sainteté militaire : le saint militaire n'est plus saint malgré ses activités militaires mais en vertu de ces mêmes activités. Son intercession – voire son intervention directe – dans les batailles en faveur des Chrétiens sera en effet largement valorisée par la société médiévale en général et par les hagiographes et les chroniqueurs en particulier.

Dans le contexte troublé de la société féodale et face au sentiment d'insécurité éprouvé par le clergé, ce sont parfois les saints eux-mêmes qui garantissent la sécurité des monastères et autres seigneuries ecclésiastiques dont ils sont les patrons :

Dans les récits des moines, issus de leur mentalité religieuse, les saints patrons des monastères prennent eux-mêmes en main la protection de leur domaine, bien et personnels, tant clercs que laïcs. Ils agissent parfois avec une grande violence, en personne ou par le truchement de leurs reliques ou de leurs statues, et leurs interventions contribuent elles aussi à la sacralisation des actions violentes menées dans l'intérêt des églises. Par là même, ils participent à la formation du concept de guerre sainte : si l'on ose dire, la violence des saints sacralise la violence dirigée contre les ennemis de l'Église¹³⁴.

De fait les miracles violents des saints, destinés à punir des agressions commises contre les biens et les personnes placés sous leur protection, ou bien à venger des sacrilèges envers leur sanctuaire ou leurs reliques, sont relativement fréquents à cette époque. Dans sa typologie des miracles des XI^e et XII^e siècles, Sigal en dénombre pas moins de 470, soit près de 10% de l'ensemble des miracles qu'il recense, dont la plupart s'exercent envers les seigneurs et les chevaliers¹³⁵. Jean Flori s'attarde sur ce point et donne plusieurs exemples concrets de miracles violents opérés par les saints, à commencer par sainte Foy, patronne de l'abbaye de Conques :

Ainsi, on l'a vu, sainte Foy frappe et fait périr un clerc qui doutait des pouvoirs miraculeux de sa statue ; elle fait aussi périr de mort violente un homme cupide qui espérait voir sa statue se briser pour s'en approprier les bijoux ; plus cruellement encore, elle fait périr dans des douleurs atroces une servante qui continuait à travailler alors que la statue de la sainte passait en procession devant la maison où elle servait. On ne badine pas avec le respect dû aux reliques¹³⁶!

¹³⁴ J. FLORI, *La guerre sainte. La formation de l'idée de croisade...*, p. 102.

¹³⁵ P.A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris, Ed. du Cerf, 1985, pp. 276-282 et p. 289.

¹³⁶ J. FLORI, *op. cit.*, p. 106.

Cette violence meurtrière de sainte Foy n'est pas anecdotique et renvoie à une tendance générale qui se dessine tout au long du Xe siècle et des siècles suivants. Les hagiographes n'hésitent pas à utiliser l'arme spirituelle pour effrayer ceux qui se rendent coupables de spoliations et défendre de cette façon les intérêts des monastères dont ils sont issus. Les saints patrons deviennent donc des saints violents, des saints homicides, première étape d'une véritable militarisation de la sainteté. Sainte Foy ne s'est d'ailleurs pas arrêtée là et, comme le souligne Jean Flori, cette sainte a également été militarisée sous la plume de Bernard d'Angers, son hagiographe :

Sainte Foy, dont on a déjà mentionné les interventions « musclées » contre ceux qui s'attaquent à ses biens, intervient également dans les combats contre les Sarrasins, en Espagne ; là encore elle agit pour défendre ses intérêts matériels. Bernard d'Angers raconte comment les habitants d'un village de Catalogne, pour obtenir la protection de la sainte contre les Sarrasins, qui venaient piller et ravager leurs terres, s'engagent à lui payer un tribut annuel d'or et à lui remettre le dixième de tout butin pris sur l'ennemi. Les moines de Conques leur font aussitôt porter un étendard de la sainte qui les aidera à vaincre¹³⁷.

On le voit ici, c'est en vertu de sa condition de patronne que la sainte vierge et martyre devient la légitime protectrice de ceux qui lui vouent un culte. C'est ainsi qu'elle châtie leurs agresseurs ou bien que son étendard leur offre la victoire. Ce n'est pas un cas isolé et les saints figurent relativement tôt sur les bannières des armées partant en guerre. Il s'agit là bien souvent d'anciens saints militaires, c'est à dire de saints martyrs ou confesseurs ayant renoncé au combat, « remilitarisés » pour la circonstance, et qui sont présents sur les étendards des armées byzantines dès le VII^e siècle¹³⁸. De même, dans l'Orient chrétien, après l'iconoclasme, nombre d'officiers font figurer sur leurs sceaux l'image d'un saint soldat ou emportent même sur le champ de bataille des reliques ou des icônes. En Occident aussi, bien que plus tardivement semble-t-il, les bannières des saints militaires « remilitarisés », preuve de la moralité et de la sainteté de l'entreprise, apportent fréquemment la victoire aux combattants chrétiens :

On connaît de très nombreux récits d'interventions miraculeuses des saints pour donner la victoire à ceux qui, sous leurs bannières, défendent l'épée à la main les intérêts de leur monastère. On l'a vu à propos [...] de l'étendard de sainte Foy. La bannière de saint Benoît triomphe elle aussi en Italie, au milieu du XI^e siècle [...]. En France, l'étendard de saint Martin donne la victoire à Geoffroy Martel à la

¹³⁷ J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade...*, p. 182.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 180.

bataille de Saint-Martin-le-Beau, en 1044 : avec une petite armée, il met en fuite, presque sans coup férir, l'armée des fils d'Eudes de Blois, brusquement frappée de stupeur et de paralysie¹³⁹.

L'assistance de ces saints n'est, selon Jean Flori, pas invoquée avant le XI^e siècle. Or, il semblerait que dans le contexte particulier de l'occupation musulmane des territoires hispaniques – sur lequel nous ne manquerons de revenir plus tard – la liturgie mozarabe du VIII^e siècle fasse état de l'invocation des saints contre les ennemis¹⁴⁰. L'invocation des saints militaires ou militarisés contre les ennemis de l'Église, et en particulier contre les Sarrasins d'Espagne, n'est donc pas une réalité étrangère à l'occident médiéval d'avant les X^e et XI^e siècles, quand un culte des saints militaires totalement différent de celui des premiers siècles prend un essor considérable :

L'essor de ces cultes prend évidemment place dans un mouvement d'ensemble, lorsque la population, désespérée par l'accumulation des défaites et des catastrophes naturelles, se tourna vers des intercesseurs susceptibles d'apaiser la colère divine¹⁴¹.

L'importance de l'intercession des saints se matérialise bientôt par leur intervention directe sur les champs de bataille et, de fait, les récits dans lesquels les saints, montés sur un grand cheval blanc, prennent la tête des armées chrétiennes se multiplient à partir de la seconde moitié du XI^e siècle. Les protagonistes de ces interventions célestes sont, la plupart du temps, des saints militaires de l'Antiquité mais dont l'activité militaire n'avait jusqu'alors pas été valorisée. Ils ne sont néanmoins pas les seuls et un autre saint militaire, d'une importance capitale, se manifeste également aux armées chrétiennes en déroute : il s'agit bien évidemment de saint Michel, chef des armées célestes, vainqueur de Satan et de ses mauvais anges. En effet, comment la protection d'un si grand chef militaire pourrait ne pas assurer la victoire de celui qui l'invoque ? Garcia Fitz rapporte à ce propos que :

los ejércitos cristianos se colocaban directamente bajo la protección de santos guerreros, como San Miguel, cuya figura quedó fijada en los estandartes imperiales que se dirigían a luchar contra los paganos, mientras que en las bendiciones de las banderas reales, realizadas por el clero, se invocaba la ayuda del arcángel para que interviniese encabezando a las legiones celestiales¹⁴².

¹³⁹ *Ibid.*, p. 185.

¹⁴⁰ P. HENRIET, « L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen-Âge hispanique » in *Francia*, München, V. Fink, 2002, 29-1, pp. 176-177.

¹⁴¹ J.C. CHEYNET, « La guerre sainte à Byzance au Moyen Âge : un malentendu », in *Regards croisés sur la guerre sainte...*, p. 18.

¹⁴² F. GARCÍA FITZ, *op. cit.*, p. 139.

En vertu de son combat contre Satan, Saint Michel a été, comme nous avons pu le voir précédemment, largement vénéré et adopté comme patron par de nombreux rois et chefs de guerre. C'est ainsi qu'il leur apporte à plusieurs reprises son aide lors de batailles difficiles, et notamment en 1041, lorsqu'il apparaît en Espagne à quatre comtes catalans pour les aider à lutter contre les Sarrasins, légende qu'aurait rapportée André de Fleury :

Vers 1041, selon André de Fleury, quatre comtes catalans tentent de mettre fin par les armes aux incursions fréquentes des Sarrasins qui viennent piller leurs territoires. Avec seulement 500 guerriers, ils envisagent d'attaquer l'ennemi, fort de 20 000 hommes. Les guerriers chrétiens s'en inquiètent : pour apaiser leurs craintes, Bernard de Besalú leur tient un discours de « guerre sainte ». il leur promet l'aide des puissances célestes, en termes catégoriques : la Vierge Marie, dit-il, saint Michel et saint Pierre combattront à leurs côtés. Chacun d'eux terrassera 5 000 ennemis ; il ne restera donc plus aux chrétiens qu'à abattre les 5 000 Sarrasins qui restent. Réconfortés, les guerriers chrétiens s'élancent et triomphent¹⁴³.

Saint Michel apparaît ici en compagnie de la Vierge Marie et de saint Pierre, qui sont tout à fait « militarisés » pour la circonstance, dans la mesure où au départ ils n'ont absolument rien à voir avec la caste militaire. L'assistance de Marie, patronne de nombreuses églises et seigneuries ecclésiastiques, montre à quel point les clercs et chefs de guerres s'en remettent prioritairement à leur saint patron. Ce ne sera pas la seule fois que ces deux saints non violents participeront à des batailles contre les ennemis de la foi ou de la papauté. La Vierge apparaît en effet pour aider les troupes du roi Pelayo lors de la bataille de Covagonda narrée dans la *Chronique d'Alphonse III*, tandis que saint Pierre interviendra en 915 aux côtés de saint Paul pour soutenir les guerriers du pape Jean VIII et défendre Rome contre les Sarrasins infidèles¹⁴⁴. Saint Benoît, ermite et fondateur de monastères, lui aussi sans aucune vocation guerrière, serait également, selon un récit de l'an mil, « descendu du ciel en habits de moine pour combattre les Normands qui, en 878, attaquaient son abbaye de Fleury »¹⁴⁵. Il en est de même pour saint Sever, martyr catalan, qui, selon un récit de la fin du X^e siècle, serait apparu pour lutter contre les Normands lors de la bataille de Taller, monté sur un cheval blanc et revêtu d'une brillante armure. Dans ce récit à la première personne, c'est le Duc Guillaume Sanche qui s'exprime :

Le peuple perfide des Normands, sorti de son pays, a envahi nos régions avec l'espoir de dépeupler et rançonner les terres que Dieu m'a confiées par droit héréditaire. Pour les arracher aux mains de ces brigands, j'ai demandé l'aide divine, en fléchissant le genou devant le tombeau du bienheureux

¹⁴³ J. FLORI, *op. cit.*, p. 181.

¹⁴⁴ J. FLORI, *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade...*, p. 156.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 155, F. GARCÍA FITZ, *op. cit.*, p. 139.

martyr Sever auquel le roi Adrien avait jadis soumis le pays. De même j'ai fait vœu, si toute la patrie qui relève de ma puissance était libérée par ma victoire, de faire d'une petite église un magnifique et célèbre monastère dédié au Christ et à saint Sever. Ayant fait ce vœu, j'ai attaqué la redoutable multitude et ce même et glorieux martyr que j'avais invoqué m'apporta son aide et apparut sur un cheval blanc, revêtu d'une brillante armure. Il envoya des milliers de brigands au tartare. À la fin nous remportâmes la victoire finale, et ayant convoqué les *milites* qui possédaient le saint sanctuaire, je les priai de me le vendre un bon prix¹⁴⁶.

Il est par ailleurs significatif que nombre de ces batailles opposent les Chrétiens aux Normands païens, pillleurs d'églises et de monastères. Leur attitude particulièrement violente a sans doute favorisé la sacralisation de ce type de combats et par conséquent la multiplication de ces légendes au sujet des interventions miraculeuses des saints patrons durant ces batailles.

Les saints qui apparaissent le plus fréquemment sont évidemment des saints bénéficiant d'une « légitimité militaire », ceux qui ont déjà, lors de leur vie terrestre, servi dans l'armée, même s'ils ont tous ou presque renoncé à la milice armée. Ainsi, Démétrius serait intervenu aux VI^e et VII^e siècles pour porter secours à la ville de Thessalonique assiégée par les Avars et les Slaves, même s'il ne s'agit pas encore à proprement parler d'une intervention militaire, mais plutôt d'un avertissement qu'il donne aux habitants de la ville¹⁴⁷. Cependant, si l'on en croit les chroniqueurs, Démétrius, accompagné de deux autres saints militaires, Mercure et Georges, intervient bien sous les traits d'un véritable chevalier afin d'aider les croisés dans leur combat contre les Turcs, lors de la première croisade¹⁴⁸. Son compagnon saint Georges est d'ailleurs considéré comme champion de la lutte de la Chrétienté contre l'Islam et les chroniqueurs rapportent qu'il apparaît à plusieurs reprises pour venir en aide aux Chrétiens : il apparaît en effet en 1063 contre les Musulmans de Sicile, monté sur un cheval blanc et armé d'une lance.

Il avait à peine achevé ce discours pour se lancer au combat lorsque voici qu'apparut un chevalier en armes, splendide, chevauchant un destrier blanc ; il portait une lance ornée à son sommet d'une bannière blanche et portant une croix resplendissante. Il s'avança à la tête de notre armée, incitant les nôtres à engager le combat. Lui-même se lança contre nos ennemis en une charge impétueuse, à l'endroit même où ils étaient les plus nombreux. Voyant cela, les nôtres, touchés par une telle vision,

¹⁴⁶ Texte traduit par R. MUSSOT GOULARD, in *Les sociétés méridionales autour de l'an mil*, M. ZIMMERMANN (éd.), Paris, 1992, p. 319 cité par J. FLORI, *Guerre sainte, Jihad et croisade*, p. 188. Voir aussi F. GARCÍA FITZ, *op. cit.*, p. 139.

¹⁴⁷ J.C. CHEYNET, *art. cit.*, p. 18.

¹⁴⁸ Voir *supra*. *Chronique anonyme de la première croisade*, p. 23.

joyeux et émus jusqu'aux larmes se précipitèrent aussitôt à sa suite, en criant « Dieu » et « Saint Georges »¹⁴⁹.

Il apparaît encore avec les mêmes attributs à plusieurs reprises, lors de la première croisade, et notamment en 1098 lors de la bataille d'Antioche, rapportée par de nombreux chroniqueurs et tous les hagiographes du saint. Son aura en tant que saint militaire est d'ailleurs bien attestée dès le milieu du XI^e siècle, si bien que Raul Glaber, moine clunisien le présente déjà comme « celui dont la puissance a longtemps terrorisé les Sarrasins »¹⁵⁰. Le succès du guerrier saint Georges ne doit cependant pas éclipser celui d'autres martyrs militaires dont la figure est récupérée lors de difficiles batailles : songeons par exemple à saint Maurice, chef de la légion Thébaine, adopté comme légitime protecteur par l'empire germanique et notamment par Henri IV qu'il soutient contre les Normands du pape Grégoire. Pensons également à saint Théodore qui intervient quant à lui en faveur des armées d'Orient : il serait en effet, au VIII^e siècle, venu en aide aux troupes de l'empereur Constantin V qui défendait la ville et le sanctuaire d'Euchaïtes. On le revoit intervenir plus tard, au X^e siècle, pour soutenir Jean Tzimiskès, successeur de Nicéphore Phocas lors d'une campagne contre les Russes païens du prince Sviatoslav :

De plus, un homme apparut à toute l'armée des Romains, monté sur un cheval blanc, combattant en première ligne, ébranlant et désorganisant les bataillons ennemis. Personne ne l'avait vu avant ni ne le revit après et l'on dit qu'il s'agissait de l'un des deux Théodore, les martyrs victorieux, que l'empereur toujours avait avec lui pour combattre et pour le protéger contre ses ennemis. De fait, il se trouva que ce combat eut lieu le jour où nous avons l'habitude de fêter la mémoire du Stratélate¹⁵¹.

On le voit à travers ces divers exemples, les interventions de ces « nouveaux chevaliers du Christ » sont nombreuses, mais relativement stéréotypées : lors d'une bataille décisive, le saint apparaît, monté sur un cheval blanc, armé le plus souvent d'une lance, parfois vêtu d'une armure toujours étincelante, faisant d'énormes ravages dans le camp ennemi. Les récits faisant état de ces interventions miraculeuses apparaissent relativement tôt, dès le VIII^e siècle, alors même que le processus de sacralisation de la guerre n'est pas encore

¹⁴⁹ G. DE MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardis ducis fratris eius*, II, 33, E. PONTIERI (éd.), Boulogne, RIS, V, 1, 1924, p. 44. Cité par J. FLORI, *La Guerre sainte. La formation de l'idée de croisade...*, p. 130 et p. 304.

¹⁵⁰ R. GLABER, *Historiae*, cité par J. FLORI, *La guerre sainte*, p. 130.

¹⁵¹ *Ioannis Scylitzae Synopsis Historiarum*, cité par J.C. CHEYNET, *art. cit.*, p. 19.

parvenu à son terme¹⁵², mais ne se multiplient qu'à partir du XI^e siècle, prenant leur véritable envol avec l'entreprise de la croisade :

En otros conflictos anteriores a la Primera Cruzada, santos y arcángeles habían aparecido en los cielos europeos para ponerse al frente de las huestes cristianas contra los infieles o paganos, como es el caso de San Benito, San Miguel o San Mauricio, entre otros. Por supuesto, hacía mucho tiempo que la Iglesia había aceptado el culto a los santos guerreros y su patronato sobre la caballería y la guerra. [...] En este terreno, por tanto, la tradición era antigua, pero ahora, en el marco de las cruzadas, las apariciones fueron más frecuentes y los santos adquirieron más protagonismo en las narraciones¹⁵³.

C'est à la faveur d'un contexte tout particulier que se développent, se diffusent et se multiplient ces légendes rapportant les interventions armées de cette nouvelle *militia Christi* : celui d'une guerre que l'Église sacralise et mène pour défendre ses biens ou libérer ses territoires.

On l'a vu tout au long de ce chapitre, le concept de sainteté militaire est complexe et renvoie à des réalités tout à fait différentes selon les époques. Ainsi la Bible nous a offert un modèle de sainteté militaire victorieuse, sous les traits d'un archange chef de guerre, à la tête d'une armée céleste, vainqueur du « mal » incarné en la figure de Satan. Modèle de soldat du Christ qui n'a pourtant pas permis de valoriser la fonction guerrière dans les premiers siècles du christianisme, mais dont la figure a été en revanche souvent reprise et mise en exergue par l'iconographie et la littérature médiévales. De fait, la *militia Christi* renvoie dans l'Antiquité à toute cette armée de soldats persécutés qui décident volontairement de renoncer à servir l'empereur pour se consacrer au service de Dieu, et de faire le sacrifice de leur vie terrestre pour mener le plus grand des combats. Cela n'empêche évidemment pas, comme on a pu le constater, la récupération au Moyen Âge de la figure de ces martyrs militaires non violents, et leur transformation en soldats célestes intervenant physiquement dans certaines batailles de l'Église. Il en va de même en ce qui concerne ces confesseurs militaires, qui à l'instar de saint Martin, refusent de verser le sang, même lorsqu'il s'agit de défendre un Empire chrétien en danger, et décident de quitter le siècle pour se consacrer au combat spirituel. D'ailleurs le terme de « soldat du Christ » désignera désormais les clercs et moines qui se consacrent à la lutte contre les forces du mal au moyen de la prière. Enfin, un changement significatif intervient grâce à l'évolution des mentalités et au progressif processus de sacralisation de

¹⁵² C'est en effet, si l'on en croit J. FLORI dans la phase de « sacralisation descendante de certaines guerres » que les textes affirment que celles-ci ont été menées pour la cause de Dieu, avec son aide et celle des saints, voire des légions célestes. J. FLORI, « La formation des concepts de guerre sainte... », p. 137.

¹⁵³ F. GARCÍA FITZ, *op. cit.*, pp. 172-173.

la guerre : dorénavant, les « soldats du Christ » seront ces saints guerriers intervenant physiquement lors de véritables combats, ce terme désignant également les guerriers saints, chevaliers sacralisés grâce à leur participation à des entreprises sanctifiantes, telles que la croisade.

Qu'en est-il donc des saints matamores ? Saints récupérés par la société médiévale lors de l'entreprise de Reconquête de l'Espagne et donc saints « militarisés » pour la circonstance, ils sont eux aussi partie prenante des combats contre les envahisseurs musulmans et apparaissent, étincelants, montés sur de blancs chevaux, pour mettre en déroute les armées ennemies. En ce sens, ils s'intègrent parfaitement à cette nouvelle *militia Christi* mise en avant plus pour son caractère militaire que pour tout autre vertu. Mais diffèrent-ils des autres saints militaires du Moyen Âge ? Nous pouvons légitimement nous interroger sur les origines et les caractéristiques de ces saints et nous demander si le contexte particulier dans lequel ils voient le jour a favorisé l'apparition d'un saint militaire spécifique, en d'autres termes d'un saint militaire typiquement hispanique.

CHAPITRE TROIS

Une sainteté militaire typiquement hispanique

C'est dans le contexte très particulier de la Reconquête de l'Espagne que naît le « saint matamores », saint chevalier spécialisé dans la lutte contre l'envahisseur musulman, *miles Christi* qui se distingue de tous les autres saints militaires évoqués jusqu'ici car il est étroitement associé à un lieu et à une époque : la péninsule ibérique du Moyen Âge. Il s'agira dans ce chapitre de nous intéresser principalement à la naissance de ce nouveau type de sainteté, et aux divers facteurs et circonstances – historiques, religieux, politiques, etc. – qui ont favorisé l'apparition de ces légendes espagnoles mettant en scène les « matamores ».

Phénomène typiquement hispanique ? Certes, en dehors de la péninsule, de nombreux saints guerriers seraient intervenus pour aider les Chrétiens lors de combats difficiles contre les infidèles et leur offrir une éclatante victoire. Nous l'avons constaté grâce à des exemples concrets, notamment les légendes mettant en scène saint Michel, saint Démétrius, saint Mercure ou bien encore saint Georges. Malgré tout, il convient de souligner que l'adjectif qui permet de qualifier les saints militaires espagnols, le terme « *matamoros* », est bien une création sémantique espagnole renvoyant à une création « historique » qui l'est tout autant : un ensemble de quatre saints, espagnols de naissance ou bien d'adoption, ayant soutenu les rois d'Espagne et leurs sujets lors des sombres heures de la Reconquête. Ce mot n'a, de fait, pas été exporté en dehors des frontières de la péninsule (il n'existe aucun équivalent dans d'autres langues) et il sert exclusivement – tout au moins à l'origine et jusqu'à une époque relativement tardive – à désigner ce type particulier de saint, intimement associé à l'Histoire et au territoire espagnols. C'est donc le lien privilégié entre ces saints matamores et l'Espagne que nous tenterons de mettre au jour tout au long de ce chapitre. D'une part, l'analyse du contexte historique, et plus particulièrement du processus de Reconquête et de sa sacralisation, permettra de mettre en évidence l'existence, à une époque donnée, d'un terreau extrêmement favorable à la naissance, au développement, et à la multiplication de telles légendes. D'autre part, l'analyse de ces dernières révèlera une spécificité « hispanique » de leur protagoniste ainsi qu'un profond enracinement dans un territoire précis.

I. LE CONTEXTE TRÈS PARTICULIER DE LA RECONQUÊTE

Probablemente no hay otro país en el que se dé un hecho tan extraordinario como el que representa aquel que, llenando todo el período de nuestra Edad Media, se ha llamado « la Reconquista »¹.

Guerre sainte ou au contraire guerre profane, guerre sacrée, guerre de Dieu, ou encore « *guerra divinal* »². Telles sont les expressions données par les historiens pour définir la Reconquête de l'Espagne, entreprise très controversée qui aura fait, à juste titre, couler beaucoup d'encre. C'est en effet une spécificité du territoire hispanique que d'avoir été confronté au début du VIII^e siècle à la conquête musulmane et d'avoir dû lutter, durant près de sept siècles, contre ces « dérangeants » envahisseurs. Il s'agit là d'une entreprise guerrière unique, inédite et tout à fait singulière, d'un processus et d'un concept « endémiques » qui ont tout naturellement interpellé les historiens. Nous reviendrons plus tard sur la bibliographie, très dense, qui existe sur le sujet, mais on peut d'abord, quoique de manière brève, revenir sur les faits, et plus concrètement sur ce qu'ont été les moments clés et les périodes majeures de cette grande guerre médiévale.

La conquête de l'Espagne par les Musulmans a été réalisée avec une rapidité exceptionnelle³. C'est en 711 que Târiq ben Ziyad, gouverneur de Tanger, et ses troupes franchissent le détroit et qu'a lieu la bataille décisive gagnée contre Rodrigue – celle du *Río Guadalete* – qui donne lieu à la soumission d'une bonne partie de la péninsule. Quelques mois plus tard, en 712, Musā, gouverneur du Maghreb, dirige une seconde expédition lors de laquelle il finit de soumettre la quasi-intégralité de l'Espagne. Seules quelques régions des montagnes de Cantabrie et des Pyrénées échappent à cette écrasante domination musulmane. Il convient de préciser que les envahisseurs Musulmans sont confrontés à une monarchie wisigothique décadente, en proie à des luttes intestines d'ordre successoral notamment⁴, qui n'offre que peu de résistance. Le peuple espagnol, ainsi que ses dirigeants, s'accommodent assez facilement de cette

¹ J.A. MARAVALL, « La idea de Reconquista en España durante la Edad Media », in *Arbor*, Madrid, CSIC, Mai 1954, n°XXVIII, p. 1.

² C'est en ces termes que C. SANCHEZ ALBORNOZ a en effet défini l'entreprise de Reconquête de l'Espagne dans son ouvrage, *España, un enigma histórico*, Barcelona, Edhasa, 1991.

³ Pour plus de détails sur la conquête de l'Espagne, R. COLLINS, *The arab conquest of spain : 710-797*, Oxford, Basil Blackwell, 1989.

⁴ En effet, à la mort de Wamba en 680, ses descendants affrontent ceux de Receswinte. D'ailleurs pour combattre Rodrigue, de la famille de Receswinte, les premiers font appel à Musā, le même qui mènera ensuite la conquête de l'Espagne.

nouvelle situation : les populations rurales s'adaptent à la nouvelle religion, les Chrétiens des villes peuvent, grâce à des capitulations, continuer d'exercer librement leur culte, et les opposants à Rodrigue, contraints de renoncer au trône, conservent malgré tout leurs biens matériels. Cependant, dans les montagnes cantabriques, la résistance commence tout de même à s'organiser, et c'est vers 722, lors de la bataille de Covagonda dirigée par le roi asturien Pélage, que les Chrétiens obtiennent leur première grande victoire. C'est le premier – et c'est en ce sens qu'il est emblématique du sursaut chrétien et constitue un véritable mythe de fondation – d'une longue série d'importants combats au cours desquels ne cessent de s'opposer Chrétiens et Musulmans d'Espagne. Cependant l'entreprise de la Reconquête n'est pas linéaire : elle est faite de plusieurs phases distinctes, au cours desquelles l'avantage est donné à l'un ou à l'autre des camps. À partir du VIII^e siècle donc, la lutte est désormais permanente entre Musulmans et Chrétiens asturiens à l'Ouest, mais aussi à l'Est avec les domaines carolingiens de la Marche d'Espagne (785-801).

Le IX^e siècle est décisif pour les avancées chrétiennes : d'une part les persécutions des Chrétiens et la découverte des reliques de saint Jacques sont autant de facteurs psychologiques qui permettent d'exacerber la haine contre les Musulmans et par là même les luttes menées contre cet ennemi, d'autre part l'émirat andalou connaît une crise profonde au cours de la seconde moitié du siècle dont profitent largement les Chrétiens pour affirmer et élargir leurs possessions. Ces derniers contrôlent à la fin du siècle la Galice, les Asturies, le Pays Basque, le nord du Portugal, le León et la Castille, et c'est au début du X^e siècle que la capitale est transférée à León et que le royaume éponyme voit le jour, preuve s'il en est de l'avancée de la Reconquête. Jusqu'au milieu du siècle, les Chrétiens résistent mais souffrent de leurs divisions, et également de l'arrivée d'un adversaire redoutable : Al-Mansur, « le Victorieux » conduit de nombreuses campagnes contre les possessions chrétiennes telles que Barcelone, Sahagún ou León, allant même jusqu'à piller le lieu saint, Compostelle. Cet épisode, loin d'être anecdotique, nous le verrons, a d'importantes répercussions et modèle notamment la façon de concevoir la lutte contre les Musulmans.

Le XI^e siècle connaît encore un tournant décisif et d'importants événements marquent durablement le panorama politique. Ainsi, en ce début de XI^e, on assiste à la crise profonde du Califat de Cordoue et à la constitution progressive des vingt-cinq royaumes de *taifas* qui se partagent désormais *Al-Andalus*. Face à cette division des royaumes musulmans, les Chrétiens s'unissent en quatre états (la Castille et le León, la Navarre, l'Aragon et le Comté de Barcelone), renforcent leurs alliances, et connaissent une période faste à tout point de vue : démographique, économique et bien sûr militaire. La

Reconquête devient en outre une entreprise de grande envergure, bientôt appuyée par la Papauté et à laquelle participent de nombreux étrangers, comme lors de l'expédition de Barbastro, que les chercheurs ont volontiers qualifiée de « pré-croisade » ou encore de « proto-croisade »⁵. De nombreuses places stratégiques sont reprises aux Musulmans par Ferdinand I^{er} et Alphonse VI, notamment Tolède, ancienne capitale wisigothe, qui tombe en 1085. Confrontés à une situation difficile, les Musulmans d'Espagne font appel aux Almoravides, peuple berbère qui, de fait, n'aide pas vraiment les souverains de Séville, Badajoz et Grenade et finit par occuper leur trône. C'est donc un Islam maghrébin difficile à vaincre que les Chrétiens affrontent dès lors. À l'ouest, ils ne font que peu d'avancées significatives tandis qu'à partir de la fin du XI^e siècle, c'est surtout le Comté de Barcelone et la couronne d'Aragon qui se retrouvent au centre des combats avec des acteurs de taille : Pierre I^{er} d'Aragon qui conquiert Huesca et prend définitivement Barbastro, Alphonse I^{er}, dit le Batailleur, brillant chef de guerre et véritable « moine-soldat » qui conquiert Saragosse, ou encore le comte de Barcelone Raymond-Berenguer III qui restaure Tarragone, ancien siège métropolitain. Mais, à partir de 1143, avec la mort du calife Ali, des mouvements hostiles aux Almoravides voient le jour et c'est désormais vers les Almohades que les habitants musulmans vont se tourner. Les Almohades réussissent à rétablir l'unité musulmane et se font particulièrement menaçants, d'autant que les royaumes chrétiens se déchirent.

Ce n'est qu'au début du XIII^e que la donne change et que le castillan Alphonse VII, l'aragonais Pierre II, le navarrais Sanche VII et le léonais Alphonse IX s'allient pour faire front commun et battent les Musulmans lors de la bataille décisive de *las Navas de Tolosa*. Cette bataille ouvre la voie à une expansion chrétienne considérable : les Portugais conquièrent le côté méridional de la péninsule, tandis que Fernando III, unificateur de la Castille et du León, est le grand conquérant de l'Andalousie et du Levant. Sous son règne tombent Baeza, Mérida, Séville ou encore Cordoue. À l'est, le roi d'Aragon Jacques I^{er} remporte lui aussi de grandes victoires. Malgré tout, à partir de la conquête de Murcie, de Lorca et de Carthagène par les Castillans, les Aragonais ne sont plus en contact direct avec les Musulmans et la Reconquête n'apparaît plus guère que comme une entreprise castillane. Quoiqu'il en soit, au XIII^e siècle, la Reconquête est quasiment réalisée, et les frontières sont relativement stabilisées. La victoire du *río Salado* en 1340 écarte

⁵ Une importante bibliographie est disponible sur ce sujet. Nous nous contenterons de citer ici les articles de J. FLORI, « De Barbastro à Jérusalem, plaidoyer pour une redéfinition de la Croisade », in *Aquitaine – Espagne. VIII^e-XIII^e siècles*, P. SÉNAC (éd.), *Civilisation médiévale*, XII, Poitiers, 2001, pp. 129-146, ou de C. LALIENA CORBERA, « Barbastro ¿protocruzada ? », in *Segundas jornadas internacionales sobre la primera cruzada (7-11 septiembre 1999)*, L. GARCÍA-GUIJARRO RAMOS (éd.), Huesca, sous presse, M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, « La idea y la práctica de la cruzada en la España medieval: las cruzadas de Alfonso X », in *El Mediterráneo : hechos de relevancia histórico-militar y sus repercusiones en España, V jornadas nacionales de Historia Militar (9-12 mai 1995)*, A. DÍAZ TEJERA (éd.), Séville, Universidad de Sevilla, 1997, pp. 171-186.

définitivement tout danger, mais la lutte contre les ennemis du dernier réduit musulman, l'émirat nasride de Grenade, continue tout au long des XIV^e et XV^e siècle. Ce n'est qu'au prix d'un coûteux effort que les Rois Catholiques parviennent enfin à conquérir Grenade en 1492 au terme de la « guerre de Grenade » qui aura duré plus de dix ans.

A. L'Espagne et la guerre sainte

Dieu, l'Église et la guerre

Confrontée à l'invasion musulmane, il est évident que l'acceptation de la guerre par l'Église espagnole devenait de fait une réalité nécessaire et même inévitable dès le début du VIII^e siècle. Cependant, bien avant déjà, avec la conversion au catholicisme du roi Récarède et celle de tout son peuple, avait émergé une conscience commune. Ce peuple était désormais catholique et considéré comme élu par Dieu⁶. Ces nouveaux facteurs impliquaient également une alliance et une collaboration étroites entre la monarchie wisigothe et le clergé⁷. Il apparaît donc que, dès cette époque, les guerres qui sont menées par le roi sont interprétées par les chroniqueurs comme des guerres de Dieu. Bronisch, s'étant penché de très près sur les sources wisigothes, dit que saint Isidore, s'il est sceptique quant à la participation de Dieu dans les combats, affirme tout de même que c'est obligatoirement Dieu qui concède la victoire⁸. De même, il indique que, dans l'*Historia Wambae* de Julien de Tolède, le roi Wamba est présenté comme un roi-prêtre, et que les résultats des combats livrés par ce dernier prouvent si le roi et son peuple sont de bons chrétiens ou non⁹. C'est la pureté spirituelle du roi qui lui permet de remporter la victoire, mais celle-ci n'intervient jamais sans l'aide divine¹⁰. La vision « providentialiste » est celle qui domine dans les sources wisigothes – Dieu punit en infligeant la défaite ou gratifie en accordant la victoire. Elle est également caractéristique des sources astur-léonaises, pour lesquelles le résultat de l'Histoire – et notamment le résultat des batailles de la Reconquête – est conditionné par la volonté de Dieu. Selon García Fitz, dans la *Chronique Prophétique*, chronique datée du IX^e siècle, les faits sont présentés de la sorte :

⁶ Le peuple espagnol est notamment décrit en ces termes par saint Isidore dans son *Historia de los Godos*. À ce sujet, voir A.P. BRONISCH, *Reconquista y guerra santa : la concepción de la guerra en la España cristiana, desde los visigodos hasta comienzos del siglo XII*, Granada, Universidad de Granada, 2006, pp. 116-117.

⁷ *Ibid.*, p. 118: « El clero se había convertido desde la conversión de Recaredo en el aliado natural de la monarquía goda, y tenía un interés especial en un gobierno regio estable ».

⁸ *Ibid.*, p. 117.

⁹ *Ibid.*, pp. 117-118.

¹⁰ P. HENRIET, « L'idéologie de guerre sainte dans le haut Moyen-Âge hispanique » in *Francia*, 29-1, Sigmaringen, Thorbecke, 2002, p. 175.

es Dios quien dirige aquellos acontecimientos históricos, quien intervient directement marquant son cours, qui en rige le destin de son peuple. L'invasion islamique est le moyen employé par la divinité pour punir les péchés des goths ; la ruine de son royaume – la "perte d'Espagne" en l'historiographie du XIII^e siècle – est la sanction avec laquelle ils doivent payer pour leurs délits. La victoire sur les musulmans – la reconquête – n'est que l'expression de la miséricorde de Dieu qui rend la paix de Christ à son Église et à son Peuple¹¹.

Par ailleurs, cette étroite relation qui existe entre Dieu, l'Église et la guerre est manifeste dans l'ordonnance relative à la défense du royaume, approuvée par le roi Wamba, selon laquelle les clercs étaient tenus d'effectuer le service militaire et même, en cas de guerre, de participer aux combats. Nous ne savons pas si cette ordonnance impose de nouvelles règles ou ratifie une habitude plus ancienne mais le fait est qu'au VII^e siècle en Espagne, l'Église a complètement intégré la guerre et que la monarchie compte sur la contribution et sur l'aide de l'Église¹². On peut dès lors affirmer que la religion et les activités belliqueuses sont étroitement liées, avant même le début de la Reconquête. Malgré tout, le providentialisme et l'implication de l'Église dans des opérations militaires suffisent-ils pour parler de guerre sainte ? Peut-on en déduire que les guerres menées par ces rois chrétiens, et notamment celles de la Reconquête, destinées à repousser l'envahisseur maure, sont des guerres saintes ? Ces questions, largement étudiées par nombre de médiévistes, sont fondamentales pour notre propos. Rappelons que c'est lorsqu'une guerre est sainte, ou qu'elle arrive à un degré de sacralisation suffisant, que les combattants invoquent l'aide céleste des saints et que voient le jour des légendes racontant leurs miraculeuses interventions sur les champs de bataille¹³. Compte tenu de la variété des positions et de l'ampleur des débats, un panorama de l'historiographie du XX^e siècle sur le sujet nous semble nécessaire¹⁴.

Nature de la Reconquête espagnole

Tous les historiens n'ont pas le même avis sur ce qu'a pu être la Reconquête de l'Espagne, et ils la perçoivent tantôt comme une guerre purement profane, tantôt comme

¹¹ F. GARCÍA FITZ, *La Edad Media, Guerra e ideología, Justificaciones religiosas y jurídicas*, Madrid, Ed. Sílex, 2003, p. 197.

¹² A.P. BRONISCH, *op. cit.*, p. 58.

¹³ Nous renvoyons encore une fois ici à l'excellent article de J. FLORI « La formation des concepts de guerre sainte et de croisade aux XI^e et XII^e siècles : prédication papale et motivations chevaleresques », in *Regards croisés sur la guerre sainte, Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (XI^e-XIII^e siècles)*, D. BALOUP et P. JOSSERAND (éds), Toulouse, PUM, 2006, p. 137.

¹⁴ Nous nous appuyons ici sur nos propres lectures mais également sur des « états de la question » dressés par divers médiévistes : J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de la bula de la cruzada en España*, Vitoria, Ed. del seminario, 1958, notamment le chapitre intitulé « La reconquista guerra misionera » ; A.P. BRONISCH, *op. cit.*, pp. 16-21 ; M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, « ¿ Re-conquista ? Un estado de la cuestión », in *Tópicos y realidades de la Edad Media*, E. BENITO RUANO (éd.), Madrid, RAE, 2000, pp. 155-178 et enfin P. HENRIET, *art. cit.*, pp. 171-220.

une guerre très sainte, une croisade avant la lettre. Plusieurs historiens ont défendu la thèse, radicale, selon laquelle la Reconquête est une guerre profane livrée davantage pour des territoires que pour des objectifs religieux. C'est le cas de Carl Erdmann dans son ouvrage sur les origines de l'entreprise de croisade, paru en 1935¹⁵. Il est suivi par de nombreux autres spécialistes, qui ont cependant nuancé quelque peu ce propos. Ils affirment qu'il s'agit bien d'une entreprise essentiellement destinée à récupérer un territoire perdu, tout au moins durant les trois premiers siècles, jusqu'à la conjonction, dans le courant des XI^e et XII^e siècles, de divers facteurs clés qui en changeront la nature. Ils évoquent par exemple les chevaliers étrangers qui viennent en Espagne apportant avec eux l'idéal de croisade, le rôle joué par Cluny qui rappelle aux Espagnols que leur guerre est bien une guerre sainte, mais aussi la papauté qui, à partir de cette date, commence à porter un intérêt tout particulier à la chose espagnole¹⁶. José Antonio Maravall, en 1954, va dans le même sens et, s'appuyant sur de nombreuses sources médiévales, souligne que la Reconquête signifie pour les Chrétiens d'Espagne une « restauration » politique et religieuse, mais affirme aussi que si l'aspect religieux existe, il ne suffit pas à faire de cette entreprise une guerre sainte¹⁷. De même, Barbero et Vigil, dans leur article consacré aux origines de la Reconquête¹⁸, disqualifient la composante religieuse de la Reconquête. Ils tentent de montrer que cette entreprise est en réalité la conséquence de la permanence des traditions wisigothiques et notamment de la « *continuación de un movimiento de*

¹⁵ C. ERDMANN, *The origin of the idea of the crusade*, Princeton, Princeton University press, 1977, Stuttgart, 1935.

¹⁶ Cette opinion est partagée par KIENAST, « Zur Geschichte des Cid », in *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters*, 3, Weimar, Böhlau, 1939, pp. 103-104; M. VILLEY, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris, J. Vrin, 1942, pp. 65-73; A. GIEYSZTOR, « The Genesis of the crusades. The Encyclical of sergius IV (1009-1012) », in *Medievalia et Humanistica*, fasc. IV, 1950, p. 32. Nous reviendrons par la suite sur les divers facteurs qui ont conduit les contemporains à percevoir la Reconquête comme une entreprise « sainte » ou tout au moins sacrée.

¹⁷ J.A. MARAVALL, *art. cit.*, et *El concepto de España e la Edad Media*, Madrid, Centro de Estudios constitucionales, 1997 [4^eme édition], p. 286 : « Un marcadísimo aspecto religioso se da siempre en nuestra empresa [...]. Fortísimo, decisivo este aspecto religioso de la Reconquista, no basta, sin embargo, para definir ésta. La Reconquista española no es sólo una lucha de cristianos contra los enemigos en general del nombre de tales, sino una tarea de cristianos determinados, los peninsulares, para recuperar de unos infieles que les son inmediatos algo que les era propio ». Opinion encore relayée dans les années 1970, notamment par J.A. BRUNDAGE, pour lequel les conditions de la guerre sainte ne sont pas réunies dans le cadre de la reconquête de la péninsule jusqu'aux croisades. Pour lui il manque en effet que la guerre soit ordonnée par l'autorité religieuse suprême et soit considérée comme méritoire : « I understand holy war to mean a war that is not only just, but justifying; that is, a war that confers positive spiritual merit on those who fight in it. This requires some positive action, in turn, from a religious authority, accepted as having the requisite power to grant official sanction to a holy war, to confer its particular sacred character upon it. Commonly, though not invariably, such a war will be rather closely directed by religious authorities, fought with the purpose of achieving some religious goal. But the outstanding, characteristic of the holy war, I repeat, is that it is viewed as securing personal religious merit for those who participate in it ». J.A. BRUNDAGE, « Holy war and the medieval lawyers », in *The Holy war*, T.P. MURPHY (ed.), Columbus, Ohio University Press, 1974, p. 116, cité par A. P. BRONISCH, « En busca de la guerra santa. Consideraciones acerca de un concepto muy amplio (el caso de la península ibérica, siglos VII-XI) », in *Regards croisés sur la guerre sainte....*, p. 91.

¹⁸ A. BARBERO, et M. VIGIL, « Sobre los orígenes sociales de la Reconquista: Cantabros y Vascones desde fines del imperio romano hasta la invasión musulmana », in *Boletín de la Real Academia de la Historia*, Madrid, RAE, 1965, n°156, pp. 271-339.

expansión de pueblos »¹⁹. Face à ces détracteurs de la Reconquête comme guerre sainte, on retrouve la vision des « traditionalistes », pour lesquels cette entreprise ne saurait être comprise sans sa composante religieuse, et ce dès son commencement²⁰. De fait, ils insistent particulièrement sur la dimension religieuse des combats et sur le fait que les sources montrent combien les Chrétiens ont conscience de la différence qui les oppose à leurs ennemis. L'un des arguments de José Goñi Gaztambide est que :

El vocabulario con que se designa a los invasores indica claramente que la Reconquista era un choque de creencias. Sarraceno, moro, pagano, ismaelita, agareno, pérfido, enemigo de la cruz, impío e incrédulo, infiel, tales son los nombres más frecuentes en las crónicas y documentos de los primeros siglos de la Reconquista, como más tarde en las Bulas de Cruzada, nombre que tienen un sentido religioso, no geográfico o racial. Sus adversarios son los *cristianos*, no los vascos, asturianos o catalanes²¹.

Plus récemment, cette thèse a également été défendue par Alexander Pierre Bronisch dans son étude monumentale sur la question²². Mais cet auteur va encore plus loin, et l'analyse de diverses sources astur-léonaises – historiographiques et liturgiques – le conduit à affirmer que la guerre sainte était une pratique déjà courante dans l'Espagne wisigothe, qui n'a fait que s'accroître avec l'entreprise de Reconquête :

Sin embargo, a pesar de las valoraciones de la literatura historiográfica y de las correspondencias con las circunstancias hispanas, hasta ahora se ha evitado la calificación sin reservas y expresa de la concepción visigoda y astur-leonesa de la guerra como « guerra santa ». [...] ¿ Se puede, según esto, calificar de guerra santa la forma de entender la guerra originaria del periodo visigodo y que, en las fuentes asturianas, experimentan una ampliación, ante la permanente confrontación con los adversarios musulmanes ? La conclusión es obvia²³.

Cependant, les historiens de ces dernières années, plus prudents et conscients de la difficulté qu'il y a à définir le concept de « guerre sainte », tendent plutôt à présenter la Reconquête comme une entreprise protéiforme et complexe, dans la mesure où les buts suivis par les dirigeants ainsi que les combattants sont très variables selon le contexte, et où sont mêlés des facteurs militaires, sociaux, économiques, démographiques, religieux,

¹⁹ M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *art. cit.*, p. 158.

²⁰ Cette vision de la Reconquête est notamment défendue par les « grands » historiens espagnols du début et du milieu du XX^e siècle qu'ont été M. Menéndez Pidal, A. Castro ou encore C. Sánchez Albornoz qui parle quant à lui de « guerra divina ».

²¹ J. GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, pp. 25-26.

²² A.P. BRONISCH, *Reconquista y guerra santa...*

²³ *Ibid*, p. 278. A.P. BRONISCH reprend ici, dans une certaine mesure et en l'amplifiant considérablement, une thèse déjà avancée par Y. BONNAZ dans son article « Continuité wisigothique dans la monarchie asturienne », in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Madrid, Casa de Velázquez, 1976, XII, pp. 81-99.

etc. Comment penser en effet que toutes les batailles de la Reconquête aient pu avoir les mêmes caractères durant huit siècles²⁴ ? Ceci n'empêche pourtant pas qu'elle ait pu avoir une forte dimension religieuse dès le début, dimension accentuée à partir du XI^e siècle, pour les raisons évoquées plus haut. De fait, il semblerait que, dès le départ, les combattants espagnols aient eu conscience de se battre au nom de la religion, même lorsqu'il y avait d'autres raisons de combattre. De même, les plus hautes instances percevaient la Reconquête comme une entreprise visant à défendre la religion chrétienne et les droits du Saint-Siège²⁵, si bien que certains papes l'ont encouragée et ont accordé aux combattants des rétributions spirituelles identiques à celles obtenues par les croisés. Les avis sont partagés, et comme le remarque Bronisch :

mientras en el mundo científico no haya conformidad sobre el significado y el contenido del término de « guerra santa », no habrá un resultado generalmente aceptado sobre la cuestión si la lucha cristiana contra los infieles en la Península Ibérica antes del nacimiento de la idea de cruzada fue guerra santa²⁶.

Que la Reconquête soit considérée ou non comme une guerre sainte par les combattants, les dirigeants politiques et militaires, la papauté, etc., ainsi que par l'historiographie récente, il est difficile de nier totalement la composante religieuse des batailles qui la jalonnent. Aussi, il ne fait aucun doute que « *algunos o todos sus elementos – los inspiradores, las causas, las consecuencias, el lenguaje... – han sido sacralizados en mayor o menor medida* »²⁷.

²⁴ C'est l'opinion de nombreux historiens, et notamment de J.F. O'CALLAGHAN qui, dans son ouvrage *Reconquest and crusade in Medieval Spain*, Philadelphia, University of Pennsylvania press, 2003, avance que « The type of war of which we are speaking was not holy but rather religious. A religious war was a conflict between two societies, in each of which the spiritual and the temporal, the sacred and the secular, were wholly integrated » et ajoute que « Too often the reconquest have been presented in a monolithic, institutionalised way, without nuance or variation. On the contrary, it was a process unfolding in the context of the changing political, religious, social, and economic circumstances of each epoch », pp. 10 et 19 respectivement.

²⁵ C'est l'opinion de M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ qui dans « La idea y la práctica de la cruzada en la España medieval... » affirme que « si los hispanos no siempre consideraron su enfrentamiento contra los musulmanes como una guerra religiosa o inspirada en motivos fundamentalmente religiosos, el Papado y, probablemente, la Iglesia europea en su conjunto y los dirigentes políticos de la época tendieron a confundir ambos fenómenos », p. 174. De même J. FLORI, s'il reste prudent sur le terme de « guerre sainte », rappelle cet élément fondamental qu'est l'intérêt que porte la papauté à la Reconquête : « En Espagne, on peut penser aussi que la guerre est « sainte » (mieux vaudrait dire sacrée, me semble-t-il), dans la mesure où elle est menée à l'initiative du Saint-Siège, ou cautionnée par lui. C'est une guerre d'agression, mais on peut l'assimiler à une Reconquête, à une récupération de biens injustement spoliés ; ceci suffirait à la rendre légitime, justifiable... mais pas sacrée. Ce dernier caractère, rendu manifeste par les promesses faites par Alexandre II à ceux qui s'engageraient dans ce combat, vient avant tout, selon moi, de l'intérêt que portait la papauté à la reconquête de l'Espagne, sur laquelle elle prétendait avoir des droits imprescriptibles puisque ce territoire aurait « appartenu de droit à Saint Pierre », comme l'écrit sans ambages GREGOIRE VII^e », in « L'Église et la guerre sainte, de la « paix de Dieu » à la « croisade » », *Annales E.S.C.*, Paris, Colin, 1992, 2, pp. 88-99.

²⁶ A.P. BRONISCH, « En busca de la guerra santa. Consideraciones... », p. 113.

²⁷ F. GARCÍA FITZ (éds.), *op. cit.*, p. 89.

B. Une guerre en voie de sacralisation : les dimensions religieuses de la Reconquête des premiers siècles (VIII^e –X^es.)

La guerre dans le cycle historiographique asturien

Si l'on ne peut qualifier la Reconquête des premiers siècles de véritable « guerre sainte », il nous est en revanche permis de penser qu'il s'agissait là d'une guerre dans laquelle la composante religieuse était essentielle. On a pu déjà constater, grâce aux études d'Alexander Pierre Bronisch et de Patrick Henriët, que dans les productions historiographiques wisigothiques, l'accent était mis sur la dimension religieuse de la guerre et sur le rôle de Dieu dans la victoire ou la défaite. Selon Bronisch, il en va de même en ce qui concerne la chronique mozarabe de 754, bien que la rédaction de l'auteur reste prudente et quelque peu « codée », pour éviter toutes représailles de la part des envahisseurs musulmans²⁸. Pourtant Henriët affirme que les chroniques directement postérieures à la conquête de l'Espagne par les Musulmans, la chronique « mozarabico-byzantine » de 741 et la chronique mozarabe de 754, abandonnent cette vision providentialiste et sont dépourvues de toute interprétation religieuse des événements²⁹. Au sujet de cette dernière chronique, il conclut que :

La Chronique de 754 est finalement révélatrice d'une époque où les contacts entre Chrétiens et Musulmans n'ont pas encore tourné à la discussion religieuse et à l'affrontement doctrinal. Un siècle plus tard encore, Euloge de Cordoue se fait l'écho, pour la désapprouver, de cette conviction affichée par certains Chrétiens que les Musulmans adorent le même Dieu que le leur. [...] En définitive, il faut sans doute se résigner à admettre que le premier grand chroniqueur de l'après 711 ne se signale ni par son discours providentialiste, ni par la sacralisation des combats entre Musulmans et Chrétiens, laquelle est à peu près absente de son œuvre³⁰.

Si l'on suit Henriët, il faudrait attendre la fin du IX^e siècle, et les chroniques du cycle asturien, pour que se produise une véritable « prise de conscience » et que les combats contre l'envahisseur maure commencent à être sacralisés dans les productions historiographiques³¹. S'il semble que les chroniqueurs du VIII^e siècle ne fassent pas

²⁸ A.P. BRONISCH, *op. cit.*, pp. 125-141.

²⁹ P. HENRIËT, *art. cit.*, p. 176 et pp. 196-198.

³⁰ *Ibid.*, p. 198.

³¹ En effet, dans un document d'un autre ordre, le *Testament d'Alphonse II*, acte de fondation de la cathédrale d'Oviedo daté de 812, Patrick Henriët nous dit qu'Alphonse II est présenté comme « roi moine imprégné d'une religiosité que l'on ne retrouve ni chez ses prédécesseurs ni chez ses successeurs, [...] un souverain proche du Christ, éloigné de toute *iactantia* et soucieux de combattre les Musulmans ». Il serait pourtant difficile de conclure qu'il s'agit là d'un premier témoignage de la sacralisation de la Reconquête, dans la mesure où « ce document [est] exceptionnel et, à bien des égards, problématique ». Il conclut que « Alphonse apparaîtrait alors, plus qu'en roi guerrier animé d'un idéal de Reconquête, comme un souverain pieux, reconstruisant son

toujours clairement référence à la dimension religieuse des activités militaires du tout début de la Reconquête, il apparaît que les chroniqueurs asturs du IX^e siècle insistent quant à eux sur le caractère sacré des luttes ainsi que sur les motivations religieuses des rois chrétiens, qui combattent désormais tout autant des envahisseurs que des ennemis de la foi chrétienne³². Dans La chronique d'Albelda, chronique asturienne anonyme rédigée en 883, l'auteur insiste sur l'existence d'un clair projet de Reconquête, sur l'acharnement que mettent les Chrétiens dans la lutte, sur la volonté de restaurer le royaume des goths, mais aussi sur la toute puissance et la providence divines :

Rodrigue régna trois ans. Sous ce roi, en l'an 714 (année 752 de l'ère hispanique), à l'occasion des troubles qui agitent le pays, les Sarrasins occupent l'Espagne, où ils ont été appelés, et prennent le royaume des Goths : jusqu'à présent, ils le maintiennent en partie en leur possession, et les Chrétiens engagent des guerres contre eux, jour et nuit, et les affrontent quotidiennement jusqu'à ce que la providence divine ordonne qu'ils en soient chassés impitoyablement³³.

Église à partir d'une église prestigieuse, dédiée au Sauveur, aux apôtres, et située dans sa capitale... Sans doute le texte est-il profondément religieux. Mais met-il vraiment au premier plan, dès le début du IX^e siècle, un idéal de guerre sainte ? Alphonse est pieux, les victoires chrétiennes sont une bonne chose. Mais Alphonse mènera-t-il ses troupes à la victoire en raison de sa piété ? Voilà ce qui, sans être vraiment étranger à l'esprit du texte, ne s'y trouve pas explicitement. Le bon souverain chrétien dont le testament d'Alphonse II nous propose le modèle est peut-être plus un généreux et pieux fondateur qu'un guerrier victorieux, favorisé par Dieu et prédestiné à reconquérir les terres perdues. » in P. HENRIET, *art. cit.*, pp. 178 et 200. Sur l'interprétation de ce document Bronisch est en désaccord, et affirme que « Alfonso II valora la actividad orientada a la recuperación de la Iglesia, y la lucha contra los sarracenos en ella incorporada, como una obra piadosa, con la que se consiguiera tanto la salvación en la tierra como en el cielo », in A.P. BRONISCH, *op. cit.*, p. 213.

³² Si, en effet, les historiens ne sont pas tous d'accord sur l'interprétation à donner aux toutes premières chroniques de l'après-conquête, ils s'accordent en revanche sur l'interprétation des chroniques du cycle asturien. Ce dernier est constitué d'un corpus de trois chroniques : *La chronique prophétique* et *La chronique d'Albelda*, toutes deux datées de 883, et *La chronique d'Alphonse III*, de quelques années postérieures. Ces trois chroniques ont été éditées par Y. BONNAZ, *Chroniques asturiennes (fin du IX^e siècle)*, Paris, Ed. du CNRS, 1987. Citons également les études de J. GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, pp. 19-25 ; J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade, violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Ed. du Seuil, 2002, pp. 127-130 ; C. LALIENA CORBERA, « Guerra sagrada y poder real en Aragón y Navarra en el transcurso del siglo XI », in *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil. Actes du Colloque international organisé par le Centre d'Etudes Supérieures de Civilisation Médiévale Poitiers-Angoulême (26, 27 et 28 septembre 2002)*, T. DESWARTE et P. SENAC (éd.), Turnhout, Brépols, p. 97 ; A.P. BRONISCH, *op. cit.*, chapitre « Los testimonios astur-leoneses » et « La Reconquista como guerra santa » ; P. HENRIET, *art. cit.*, pp. 178-182 ; J.F. O'CALLAGHAN, *op. cit.*, p. 15 ; et l'excellent article de H. SIRANTOINE, « Le discours monarchique des Chroniques asturiennes (fin IX^e siècle). Trois modes de légitimation pour les rois des Asturies », in *Monarquía y Sociedad en el Reino de León. De Alfonso III a Alfonso VII*, León, 2007, vol. II, p. 793-819.

³³ *Chronique d'Albelda*, Y. BONNAZ (éd. et trad.), in *op. cit.*, pp. 23 et 80. Il existe deux variantes de ce texte : « jusqu'à ce que la providence divine ordonne qu'ils en soient chassés impitoyablement » / « sans pouvoir leur arracher entièrement l'Espagne ». Yves Bonnaz donne dans son édition la deuxième solution, avançant comme argument le « ton habituellement serein de la chronique ». Mais, comme le reconnaît Yves Bonnaz lui même, « la croyance en l'intervention de la Providence [n'est] pas étrangère à notre chroniqueur ». De fait, quelques lignes plus bas, ce dernier rapporte en ces termes un éboulement : « Alors, même ceux de l'ost des Sarrasins qui ont survécu à l'épée, sont écrasés dans la Liébana, par un effondrement de la montagne, selon un jugement de Dieu ; et grâce à la Providence divine, le royaume des Asturies voit le jour ». Il ne serait donc pas étrange que l'auteur fasse aussi référence à la Providence divine dans le passage qui précède. Voir également ces deux variantes dans l'édition commentée et traduite en espagnol de J. GIL, *Crónicas asturianas*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1985, p. 244.

L'auteur présente les débuts de la Reconquête selon une lecture providentialiste : la victoire ne peut être remportée qu'avec l'aide de Dieu. En outre, il n'hésite pas à employer le terme de « *victoria sacra* »³⁴. Pour Bronisch, l'utilisation de cette expression est clairement le signe que l'on se rapproche ici de l'idée d'une guerre sainte³⁵. Sans aller aussi loin, il semble évident que l'auteur insiste sur la composante religieuse des luttes contre les Sarrasins, si bien que pour lui la Reconquête est véritablement une entreprise missionnaire, les rois ayant entièrement conscience du devoir qu'ils ont d'agrandir, avec l'aide de Dieu, le royaume des Chrétiens³⁶, et de restaurer l'Eglise et l'unité chrétienne sur le sol hispanique³⁷. Avec la Chronique d'Alphonse III, de quelques années postérieures à la précédente, le chemin vers une sacralisation des guerres de la Reconquête se poursuit. La Providence divine continue de jouer un rôle capital dans l'Histoire de l'Espagne, et l'occupation arabe ne serait rien d'autre qu'un châtement de Dieu destiné à punir les rois wisigoths de leurs nombreux péchés :

Après la mort d'Egica, Witiza revient occuper le trône de la royauté à Tolède. Ce prince se conduisit, en vérité, de manière infâme et scandaleuse : il fait dissoudre les conciles, invalider les canons conciliaires, il prit en grand nombre femmes et concubines, et de crainte qu'un concile ne fût réuni contre lui, il ordonna aux évêques, aux prêtres et aux diacres de prendre femme. Et cette conduite, en vérité, causa la perte de l'Espagne. [...] Et c'est parce que les rois et les prêtres abandonnèrent le Seigneur que toutes les armées d'Espagne périrent³⁸.

Si Dieu punit les mauvais rois, il récompense également les bons, en leur accordant son aide et en leur offrant d'éclatantes victoires. De fait, dans cette chronique, le roi Pélage est présenté comme un roi très pieux, valeureux combattant et incorruptible défenseur du peuple Goth et du culte chrétien, qui a une entière confiance en la miséricorde du Christ et en la Providence divine :

Notre espoir est le Christ : que par ce modeste monticule où ton regard se porte, soit assuré le salut de l'Espagne et restaurée l'armée de la nation des Goths ! Car j'ai foi en l'accomplissement en notre

³⁴ « Il s'est aussi rendu illustre au monde entier, / Le roi déjà nommé que l'on appelle Alphonse. / [...] / Que la victoire sacrée soit donnée à ce prince, / Que tel un guide, le Christ l'assiste et l'éclaire toujours [...] », *Chronique d'Albelda*, pp. 27-28.

³⁵ A.P. BRONISCH, *op. cit.*, p. 318.

³⁶ À titre d'exemple citons ce qui, dans cette chronique, est dit d'Alphonse I^{er} ou d'Ordoño II: « il agrandit le royaume des Chrétiens ». À ce propos, voir J. GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, pp. 24-25.

³⁷ H. SIRANTOINE, *art. cit.*

³⁸ *Chronique d'Alphonse III*, (version primitive), Y. BONNAZ (éd.), *op. cit.*, pp. 35-36. On retrouve une même lecture des événements dans la *Chronique prophétique* : « Cependant, quand les Arabes eurent pris possession du pays et de la royauté, toute la splendeur de la nation gothique fut anéantie par la peur ou par le fer. Parce qu'il n'y eut pas, chez eux, de pénitence digne de leurs fautes, et parce qu'ils délaissèrent les préceptes du Seigneur et les décisions instituées par les saints canons (conciliaires), le Seigneur les abandonna [...] », *ibid.*, p. 7.

personne de la promesse du Seigneur exprimée par David : « Je punirai de la verge leurs iniquités et du fouet leurs péchés, mais je ne leur retirerai pas ma miséricorde ». Et confiant maintenant en la miséricorde de Jésus-Christ, je considère avec dédain cette multitude et je redoute donc bien peu le combat, si grandes soient tes menaces à notre égard : nous avons comme intercesseur auprès du Père le Seigneur Jésus-Christ, qui a le pouvoir de nous libérer de ces païens³⁹.

C'est cette confiance absolue qui lui vaut, lors de la bataille de Covagonda, une écrasante et miraculeuse victoire, grâce à la collaboration directe des puissances divines. En effet, durant cette bataille, la Vierge Marie défend son sanctuaire en renvoyant les traits lancés par les Sarrasins, tandis que les fuyards sont écrasés par l'effondrement d'une montagne⁴⁰ :

Mais dans cette bataille, point ne manquèrent les merveilles du Seigneur, car alors que les pierres étaient lâchées par les machines et parvenaient à la demeure de la Sainte Vierge Marie située à l'intérieur de la grotte, elles revenaient sur ceux qui les lançaient et semaient furieusement la mort chez les Chaldéens [...] ; et de fait, sur le champ de bataille même, cent vingt-quatre mille Chaldéens furent massacrés. Quant aux soixante-trois mille hommes qui avaient survécu, ils montèrent au sommet du mont Auséba et, par une localité appelée Amueza, ils descendirent vers Liébana. Pourtant même eux n'échappèrent pas à la vengeance du Seigneur : et comme ils poursuivaient leur route par le faite de la montagne [...], cette montagne se renversant depuis sa base, précipita les soixante-trois mille hommes dans le fleuve, où elle les écrasa de toute sa masse⁴¹.

Il apparaît dès lors qu'avec les chroniques asturiennes du IX^e siècle, et plus particulièrement avec la Chronique d'Alphonse III, l'accent est mis sur la composante religieuse des guerres de la Reconquête. Les rois, et notamment Pélage, sont présentés comme des rois extrêmement pieux, qui ont largement conscience de la différence religieuse qui les oppose à leurs ennemis, et ont comme programme de restaurer le royaume wisigoth mais aussi de rétablir le culte chrétien. Cette conscience d'un fort antagonisme entre Chrétiens et Musulmans au IX^e siècle n'est d'ailleurs pas seulement visible dans les écrits historiographiques. C'est également à cette époque que l'on peut assister à l'apparition de mouvements fanatiques dirigés par Euloge de Cordoue qui rédige des écrits polémiques résolument anti-musulmans⁴² et qu'est diffusée la *Vita Mahometi*, « anti-hagiographie » dans laquelle Mahomet est présenté comme un hérétique et un faux-prophète⁴³. De même, la dimension religieuse de la Reconquête est présente grâce à la lecture providentialiste des chroniqueurs : c'est Dieu qui châtie en permettant

³⁹ *Chronique d'Alphonse III*, (version primitive), p. 42.

⁴⁰ Ce dernier épisode était déjà présent dans la *chronique d'Albelda*. Voir note 34.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁴² J. FLORI, *op. cit.*, pp. 122-124.

⁴³ Cette pièce intégrée à la *chronique prophétique* est vraisemblablement le premier témoignage chrétien sur L'Islam. A.P. BRONISCH, *op. cit.*, pp. 207-210 ; P. HENRIET, *art. cit.*, p. 181 ; P. CONRAD, *Histoire de la Reconquista*, Paris, PUF, pp. 22-25.

l'invasion sarrasine, mais c'est aussi lui qui récompense en accordant la victoire. La dernière chronique va encore plus loin dans la mesure où l'on passe d'une simple vision providentialiste des événements à l'intervention directe des puissances divines dans les combats lors de l'épisode de Covagonda. Ainsi comme le note très justement Patrick Henriët :

Le royaume asturien dispose désormais d'un véritable mythe de fondation, qui marque le caractère éminemment religieux de la lutte des « goths » contre les Musulmans depuis les origines de la dynastie⁴⁴.

Sans aller aussi loin que Jean Flori, qui affirme au sujet de *La Chronique Prophétique* et de *La Chronique d'Alphonse III* que ces deux pièces présentent « la *Reconquista*, [comme] assimilée à une guerre sainte prophétiquement annoncée et donc voulue par Dieu et répondant à son dessein éternel »⁴⁵, ou encore que José Luis Barreiro Rivas, qui parle d'idéologie de croisade dans les Chroniques asturiennes⁴⁶, il convient de reconnaître qu'au IX^e siècle au moins l'entreprise de Reconquête est déjà considérée et présentée comme une œuvre pieuse et hautement sacralisée dans les productions historiographiques.

Guerre et sainteté : l'émergence de la figure de saint Jacques

Par ailleurs, nous avons pu voir dans le chapitre précédent que, dès le VIII^e siècle, se produit une mise en valeur religieuse, dans tout l'espace franc, des activités liées à la guerre grâce à une « christianisation » des rituels guerriers. En Espagne, cela se traduit concrètement par l'invocation des saints lors des combats pour obtenir leur aide contre les ennemis, rituels dont rendent compte les textes liturgiques dès le VIII^e siècle⁴⁷. Alexander Pierre Bronisch, s'appuyant sur les travaux de Pérez de Urbel et Díaz y Díaz⁴⁸, affirme que :

⁴⁴ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁵ J. FLORI, *op. cit.*, p. 130.

⁴⁶ « Cualquiera que sea la realidad de la escaramuza de Covagonda, lo cierto es que el Reino de Asturias la transmitió a la posteridad, e incluso los asumió él mismo, como el comienzo de una cruzada. Incluso sin las exageraciones de la Crónica de Alfonso III, la Albeldense acepta la historicidad de una importante batalla, y la intervención reiterada y milagrosa de los poderes divinos en el nacimiento del nuevo reino cristiano », in J.L. BARREIRO RIVAS, *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa Medieval*, Estudio del Camino de Santiago, Madrid, Tecnos, 1997, p. 154.

⁴⁷ A.P. BRONISCH, *op. cit.*, p. 148 ; P. HENRIËT, *art. cit.*, p. 177 ; T. DESWARTE, « Entre historiographie et histoire : aux origines de la guerre sainte en Occident », in *Regards croisés sur la guerre sainte, Guerre, religion et idéologie ...*, pp. 73-74.

⁴⁸ Ces deux historiens ont en effet édité quelques uns des textes liturgiques de cette époque : J. PEREZ DE URBEL, « Origen de los himnos mozárabes », in *Hispania sacra*, Madrid, CSIC, Instituto Enrique Flórez, 1952, 5, pp. 5-21 et M.C. DIAZ Y DIAZ, *Index scriptorum latinorum medii aevi Hispanorum*, Salamanque, Université de Salamanque, 1959.

En algunos himnos se pide a los santos que ayuden a sacudir el yugo de los paganos, que oprime sin piedad a los cristianos. Esto es evidentemente algo nuevo. No existe ningún tipo de prueba de que, ya en la época visigoda, se apelase a los santos como auxiliaadores frente al enemigo. [...] Solicitudes de ayuda contra el yugo de los sarracenos se encuentran en los himnos de san Sebastián, del siglo IX, de los mártires Fausto, Genaro y Marcial, del siglo VIII, así como también en los de Santa Ágata, de los siglos VIII-IX, y de Santa Dorotea, del siglo IX⁴⁹.

Il n'est pas encore ici question de participations directes des saints dans les batailles, mais cela témoigne du rôle grandissant de la religion dans les activités guerrières, et d'un début de sacralisation de certaines luttes : les pièces liturgiques du VIII^e siècle insistent déjà en effet sur la protection que les saints pouvaient offrir aux combattants dévots.

Parallèlement, c'est vers le milieu du VII^e siècle que naît et commence à circuler la légende de la prédication de l'apôtre saint Jacques en Espagne. C'est grâce au *Breviarium apostolorum*⁵⁰, écrit de possible origine grecque⁵¹, que se diffuse cette légende selon laquelle Jacques serait venu de son vivant évangéliser la péninsule, légende qui sera d'ailleurs promise à fort bel avenir. De fait, au siècle suivant, cette dernière est relayée dans un hymne bien connu, le *O Dei verbum* de Beato de Liébana⁵², où l'auteur rend compte de la tradition apocryphe selon laquelle chacun des apôtres devait partir

⁴⁹ A.P. BRONISCH, *op. cit.*, p. 148.

⁵⁰ En effet, on ne retrouve pas cette information dans les écrits antérieurs d'auteurs de l'époque wisigothique qui font pourtant autorité tels que Isidore de León ou Julien de Tolède, si ce n'est dans « un escrito de san Isidoro titulado *De ortu et obitu Patrum* interpolado en España poco después de su muerte en 636 », F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago, trayectoria de un mito*, Barcelona, Ediciones Bellatera, 2004, pp. 36-37. L'identité de l'auteur du *De ortu et obitu Patrum* fait encore de nos jours débat, mais, quoiqu'il en soit, ce qui nous intéresse ici, et que nous savons avec certitude, est que cette légende apparaît bien dans le courant du VII^e siècle, mais jamais avant cette date.

Dans le *Breviarium apostolorum ex nomine vel locis ubi predicaverunt*, il est écrit : « Iacobus, qui interpretatur subplantator, filius Zebedei, frater Iohannis ; hic Hispaniae et Occidentalia loca praedicatur et sub Herode gladio caesus occubuit sepultusque est in Achaia Marmarica octavo Kalendas augustas », cité par J. L. BARREIRO RIVAS, *op. cit.*, p.116. À noter que le *De ortu et obitu Patrum* nous donne à peu de chose près la même version des faits. Voir *ibid.*, p. 119.

De même, J.L. BARREIRO RIVAS ajoute que « Las menciones a Santiago en la epigrafía española son muy escasas entre los siglos IV y IX, y en ningún caso testimonian la condición de Apóstol de España que más tarde se le atribuiría ». in *op. cit.*, p. 128. Il est donc bien évident qu'aucun élément ne vient appuyer une possible prédication de l'apôtre en Espagne avant le VII^e.

⁵¹ Ce texte, tout comme un autre texte rapportant la prédication de saint Jacques en Espagne, un poème anglais de Aldhelmo de Malmesbury, a en effet été écrit hors d'Espagne : il ne s'agit donc pas là d'écrits relevant d'une tradition locale, mais plutôt d'une histoire générale de la prédication apostolique. J.L. BARREIRO RIVAS affirme en effet que « los autores – anónimos o no – parecen más preocupados por resaltar la presencia simbólica de los discípulos de Cristo en todo el mundo, que en transmitir un dato concreto y específico referido a la persona de Santiago ». Cela n'empêche pas que ces textes soient à l'origine du développement du culte de saint Jacques dans la péninsule. *Ibid.*, pp. 120-121.

⁵² L'attribution du *O Dei verbum* à Beato de Liébana par J. PEREZ DE URBEL [in « Origen de los himnos mozárabes » pp. 5-21] ne fait pas l'unanimité, A. SICART GIMÉNEZ, dans son article « La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media » [in *Compostelanum*, vol. 28, Santiago de Compostela, 1982, p. 13] n'est pas d'accord sur ce point mais accepte en revanche la datation proposée. L'hymne aurait été écrit entre 783 et 788.

évangéliser un territoire, saint Jacques le majeur ayant été désigné pour prêcher en Espagne :

Vienen después los grandes hijos del Trueno.
Brillan, conseguidas por el ruego de la ínclita madre
a ambos juntamente las distinciones del poder,
rigiendo a la diestra Juan solo el Asia,
y su hermano dueño de España⁵³.

Dans ce même hymne, l'auteur ajoute une information nouvelle, capitale pour l'avenir de l'histoire espagnole de saint Jacques et de son culte en Espagne. En effet, ce texte est le premier témoignage littéraire qui évoque de manière très claire le patronage de ce saint sur l'Espagne, utilisant les termes *caput*, *tutor* et *patronus* pour qualifier l'apôtre :

Oh dignísimo Apóstol santo,
cabeza de oro refulgente para España,
nuestro defensor y patrono vernáculo⁵⁴

Le probable auteur de cet hymne, Beato de Liébana – moine partisan de la résistance et qui aurait peut-être émigré de l'Espagne musulmane pour le monastère de Liébana, fondé par Toribio, ancien évêque d'Astorga, dans les montagnes cantabriques – a été un personnage fondamental dans cette fin de VIII^e siècle : il est à l'origine et au cœur de la controverse théologique la plus importante de son époque, l'« adoptionisme ». Beato avait en effet accusé d'hérésie l'évêque du siège métropolitain de Tolède, Elipand, pour avoir

⁵³ Il s'agit là de la traduction de E. ELORDUY, cité par F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, pp. 421-423. L'intégralité du texte latin est en outre reproduit dans les annexes de ce dernier ouvrage, pp. 419-421 :

Magni deinde filii tonitru
Adepti fulgent preces matris inclitae
Utrique rite culminis insignia,
Regens Iohannes dextra solus Asiam
Eiusque frater politus Spania.

Voir également l'édition bilingue de J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, A. DEL CAMPO et L.G. FREEMAN, *Obras completas de Beato de Liébana*, Madrid, Estudio teológico de san Idelfonso, 1995.

Sur Beato de Liébana et le *O Dei verbum*, voir notamment C. CID, « Santiago el Mayor en el texto y en las miniaturas de los codices del "Beato" », in *Compostellanum*, Santiago, Archidiócesis de Santiago, 1965, 10, pp. 587-629 ; M.C. DÍAZ Y DÍAZ, « Estudios sobre la antigua literatura relacionada con Santiago el Mayor. Los himnos en honor de Santiago en la liturgia hispánica », in *Compostellanum*, 1966, 11, pp. 457-502 ; A. SICART GIMÉNEZ, « la iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media », *Compostellanum*, 1982, 27, pp. 11-32 ; F. LÓPEZ ALSINA, « "Cabeza de oro refulgente de España" : los orígenes del patrocinio jacobeo sobre el reino astur », in *Las peregrinaciones a Santiago de Compostela y San Salvador de Oviedo, en la Edad Media*, J.I. RUIZ DE LA PEÑA (éd.), Oviedo, principado de Asturias-Consejería de educación, 1993, pp. 27-36 ; J.L. BARREIRO RIVAS, *op. cit.*, pp. 113-183 ; F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, pp. 421-423.

⁵⁴ O vere digne sanctior apostole,
Caput refulgens aureum Spaniae
Tutorque nobis et patronus vernulus

Traduction de E. ELORDUY, cité par F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, pp. 421-423.

pactisé avec l'ennemi musulman et cédé face à ses exigences, dans la mesure où il avait accepté de considérer Jésus Christ comme un prophète et non comme le fils de Dieu. Contrecarrant son adversaire tolédan Elipand, il prônait de manière virulente, depuis le jeune royaume des Asturies, la résistance face à cet envahisseur infidèle. Mais Beato est aussi l'auteur d'un important ouvrage largement diffusé dans le dernier tiers du VIII^e, intitulé *Comentarios al Apocalipsis*, dans lequel il réaffirme l'apostolat de saint Jacques en Espagne et illustre la répartition œcuménique aux apôtres des terres à évangéliser grâce à la miniature d'une *mapamundi*. Ce texte à teneur prophétique et politique, « monument à la résistance », offre une lecture apocalyptique de la situation dans laquelle se trouvent les Chrétiens d'Espagne :

A una situación análoga se responde con una interpretación análoga del famoso texto del Apocalipsis, que vuelve a ser un libro de la resistencia, cuya misión es infundir ánimo y abnegación en los oprimidos y galvanizar la fe de los mártires. Pues aunque los grandes símbolos de su libro representaban en el ánimo del autor del Apocalipsis al mundo imperial romano [...], no era difícil aplicar estas imágenes a la situación nacida de la ocupación islámica. La Bestia será el emirato, primero, y luego (a partir del 929) el califato, Babilonia será Córdoba, el falso profeta simbolizará a Mahoma, la prostituta que se embriaga con la sangre de los santos representará la tiranía que ordena el martirio de los creyentes, etc⁵⁵.

Il semble donc probable qu'à la fin du VIII^e siècle, le *O Dei verbum*, les *Comentarios al Apocalipsis* ainsi que la controverse adoptionniste, aient permis de favoriser l'émergence d'une idéologie de la résistance d'une communauté désormais unie sous le signe de la religion chrétienne et protégée grâce au patronage céleste de l'apôtre d'Espagne⁵⁶. Il apparaît que l'ensemble de ces facteurs a contribué à créer un contexte favorable à la sacralisation des opérations de Reconquête, qu'elles aient été destinées à rétablir la monarchie wisigothique ou à restaurer le culte chrétien sur les terres de l'apôtre du Christ. La diffusion de la légende de l'apostolat de saint Jacques en Espagne et celle de la nouvelle du patronage ont également instauré un climat favorable à l'*inventio* du corps de saint Jacques par l'évêque Teodomiro sous le règne d'Alphonse II, entre 818 et 842⁵⁷. De fait cette découverte du sépulcre de saint Jacques était expliquée par son apostolat dans la

⁵⁵ H. STIERLIN, *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, Madrid, editora nacional, 1983, p. 83.

⁵⁶ A. SICART GIMÉNEZ est en désaccord sur ce point, et en particulier sur l'importance que les chercheurs ont pu accorder au *O Dei verbum* : en effet, selon lui il est assez fréquent dans les hymnes d'utiliser des formules du type « *tutor...patronus vernulus* ». S'il affirme que ce poème n'a pas forcément été à la base du développement du culte de saint Jacques en Espagne, il ne peut que reconnaître qu'il est le « testimonio [...] de un culto al apóstol que crece en el siglo VIII ya en territorio asturiano », in *art. cit.*, p. 14.

⁵⁷ Nous suivons ici F. MÁRQUEZ DE VLLANUEVA, *op. cit.*, p. 35.

péninsule et était par conséquent très crédible pour la majorité des gens⁵⁸. La présence du corps de l'apôtre en terres espagnoles avait ainsi un double avantage : elle permettait de « sacraliser » le territoire qui l'accueillait et, par là même, d'accentuer la dimension religieuse des luttes destinées à défendre ou récupérer ces territoires. Ainsi Jean Flori rappelle que les enjeux véritables des opérations militaires de la Reconquête ne sont pas toujours essentiellement religieux et que :

les rois chrétiens du Nord ont avant tout des objectifs politiques et économiques : affermir leur domination, accroître leurs territoires, s'enrichir du butin pris sur les voisins musulmans. La dimension religieuse y joue toutefois son rôle, au moins de propagande⁵⁹.

Mais la donne change avec le XI^e siècle, plusieurs facteurs contribuant à « renforcer les traits de sacralisation , déjà perceptibles, [...] dès ses origines asturiennes »⁶⁰.

C. Une croisade avant la lettre ? Le XI^e siècle et ses nouveaux facteurs de sacralisation

Facteurs historiques : une augmentation des violences et des tensions

Les affrontements Islam-Chrétienté avaient effectivement commencé depuis longtemps, comme on a pu le constater précédemment, mais globalement, la domination musulmane avait été acceptée par de nombreux Chrétiens sans grande résistance. Au cours des premiers siècles, la majorité des Chrétiens avait conservé sa religion et ses traditions et l'église chrétienne pouvait continuer d'exercer son autorité spirituelle. Malgré tout, ces libertés concédées aux peuples chrétiens devenaient au fil du temps de plus en plus limitées, les églises étaient transformées en mosquées, des discriminations voire des persécutions étaient exercées par les dirigeants musulmans, poussant un grand nombre de mozarabes à s'exiler vers les terres chrétiennes du royaume des Asturies. Ces exilés – parmi lesquels on retrouve Beato – véhiculaient et diffusaient une haine exacerbée contre l'ennemi musulman. La tolérance qui avait caractérisé l'Al-Andalus des premiers temps disparaissait, laissant place à de constants affrontements, toujours plus brutaux, tant à l'intérieur même du califat que sur ses frontières. Vers la fin du X^e siècle, c'est Al-Mansur, « le Victorieux », qui prend le pouvoir, et va durcir encore, sur tous les

⁵⁸ Elle a malgré tout donné lieu à des réserves, notamment de la part des pouvoirs ecclésiastiques tolédans, qui voyaient d'un mauvais œil que le centre religieux passe de Tolède à Compostelle. En effet, ces critiques s'appuyaient, entre autres choses, sur le silence des chroniques jusqu'au VII^e siècle, tant au sujet de l'apostolat en Espagne que sur la présence du corps en Galice.

⁵⁹ J. FLORI, *op. cit.*, p. 210.

⁶⁰ *Ibid.*

fronts, le combat sans merci que se livrent Chrétiens du Nord et Musulmans. C'est ainsi qu'il devient le plus redoutable adversaire des Chrétiens d'Espagne, menant plusieurs raids dévastateurs, notamment une percée jusqu'à Saint-Jacques de Compostelle en août 997, détruisant la ville et mettant à sac la cathédrale : il en emporte les cloches et les portes de bronze, épargnant toutefois le sépulcre de l'apôtre – par frayeur disent les chroniqueurs. Cet épisode est d'ailleurs largement relayé dans l'historiographie médiévale⁶¹, emblématique d'un traumatisme chrétien et d'une conscience profonde, toujours plus importante, de la nécessité de lutter contre l'ennemi de Dieu et de la foi chrétienne. Comme le souligne Goñi Gaztambide :

Almanzor hizo más insoportable la dominación musulmana. Con sus devastadoras incursiones repetidas anualmente quemó iglesias, saqueó monasterios, destruyó totalmente el culto divino [...] mas no logró sino reavivar el sentimiento religioso. Tras él Alfonso V (999-1027), celoso de la gloria de Dios, siente un odio implacable contra la bárbara y supersticiosa secta de Mahoma⁶².

Cette attitude de plus en plus violente des Musulmans a pour conséquence de renforcer la rivalité entre les deux communautés et de justifier la sacralisation des luttes. Aussi, selon Bronisch, l'auteur de la *Chronique de Sampiro* insiste sur le fait qu'il s'agit là d'une lutte qui s'appuie désormais essentiellement sur l'appartenance religieuse de chacun des deux camps :

Todavía los sarracenos son considerados explícitamente, y en primera línea, como enemigos que quieren destruir la Iglesia de Dios, y no como "normales" enemigos, al modo de los demás. Son, según el modelo interpretativo del Antiguo Testamento, enemigos del propio Dios. Antes de la batalla contra los sarracenos apela el rey a Dios y éste le concede luego la victoria⁶³.

Le ton de la chronique n'est pas résolument nouveau, mais on perçoit ici une tendance à cristalliser la dimension religieuse de l'affrontement Chrétienté-islam. La dimension providentialiste et le rôle de Dieu dans l'issue de la bataille ainsi que la propension à diaboliser l'ennemi de la foi et à souligner ses nombreuses exactions se voient confirmées, voire renforcées :

Mas en los días de su reinado, por causa de los pecados del pueblo cristiano, creció ingente la multitud de sarracenos, y un rey suyo, que se impuso el nombre falso de Almanzor, [...] tomado

⁶¹ Si dans la *Chronique de Sampiro*, unique source historiographique contemporaine du X^e siècle sur le royaume de León, il n'est pas fait allusion au vol des cloches, l'auteur insiste en revanche sur les nombreuses et atroces destructions commises par Almanzor (Al Mansur).

⁶² J. GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, p. 22.

⁶³ A.P. BRONISCH, *op. cit.*, p. 225.

consejo con los sarracenos de ultramar y con toda la gente ismaelita, atravesó las fronteras de los cristianos y empezó a devastar muchos reinos de éstos y despedazarlos con espada [...]. Ciertamente devastó ciudades, castillos, y despobló toda la tierra, hasta que llegó a las comarcas marítimas occidentales de España, y destruyó la ciudad de Galicia, en que está sepultado el cuerpo del bienaventurado Santiago, apóstol. Mas al sepulcro del apóstol, intentando acercarse para romperlo, se volvió aterrado. Arruinó iglesias, monasterios, palacios, y los quemó con fuego: año 987⁶⁴.

Par ailleurs, dans ce texte, on peut remarquer le rôle essentiel joué par la présence du sépulcre de saint Jacques qu'Al-Mansur ne peut profaner. Dimension sacrée du corps de l'apôtre et facteur psychologique se mêlent ici, assurant les Chrétiens du soutien du saint apôtre et les encourageant à la lutte pour défendre la terre qui l'accueille. Plus tard encore, les textes des chroniqueurs ne manqueront pas de souligner l'importance symbolique de ce sépulcre, où nombre de rois viennent se recueillir et s'assurer de l'intercession du saint avant de se rendre au combat. Nous pensons ici, entre autres, à l'épisode bien connu de l'*Historia Silense* lors duquel Ferdinand I^{er} se rend sur le sépulcre, y priant pendant trois jours avant de partir pour le siège de Coimbra :

Conquistados ellos, para que Coimbra, [...] se redujese al culto cristiano, el Rey se dirigió en rogativa a las puertas del bienaventurado Santiago apóstol, cuyo cuerpo, por divina asistencia de nuestro Redentor, dicese que a España fue traído. Y allí, hecha rogación durante tres días para que tuviese éxitos prósperos y felices aquella guerra, pedía que el Apóstol fuese intercesor por él ante la Majestad divina. Así pues, hechas donaciones al venerando lugar, el rey Fernando, fiado en el amparo divino, apresúrase audaz hacia Coimbra [...] ⁶⁵.

Selon certains historiens, la présence du sépulcre apostolique tout comme le développement du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle ne sont pas entièrement étrangers à la sacralisation des opérations de la Reconquête espagnole⁶⁶. Cette hypothèse a pourtant été rejetée, ou plutôt nuancée, par l'historiographie récente. En effet, les pèlerins ne sont pas des guerriers, et ne viennent pas en Espagne pour libérer le sépulcre, comme ce sera plus tard le cas en Orient lors des croisades. En revanche, il est certain que le pèlerinage à Compostelle, qui a rapidement attiré de nombreux étrangers, a permis d'ouvrir l'Espagne sur le reste de l'Europe occidentale et d'éveiller l'attention des pouvoirs politiques et religieux sur sa difficile situation. De même, sans exagérer le rôle de Saint-Jacques de Compostelle dans la sacralisation de la Reconquête, on ne peut nier,

⁶⁴ *Chronique de Sampiro*, in M. GÓMEZ MORENO, *Introducción a la Historia Silense, con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*, Madrid, Estudio tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1921, p. 109.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 122. Cette chronique, bien plus tardive, puisqu'elle a été composée au début du XII^e siècle, permet de prendre la mesure du développement considérable du culte de saint Jacques ainsi que du rayonnement exercé par le sépulcre tout au long du XI^e siècle.

⁶⁶ C'est le cas, par exemple, de M. VILLEY, *op. cit.*, p. 66.

comme le souligne Jean Flori, que « la défense et la Reconquête des lieux saints chrétiens jouent en revanche un rôle important dans la formation de l'idée de guerre sainte en Occident »⁶⁷. En outre, il ne faudrait en aucun cas minimiser le soutien psychologique offert par la présence d'un corps sacré, celui du saint apôtre aussi considéré comme le véritable patron et défenseur de l'Espagne.

La papauté et l'entreprise de Reconquête

Mais, il est un autre facteur décisif dans la sacralisation des opérations de Reconquête, et dans la formation de l'idée de guerre sainte en Espagne : il s'agit de l'intérêt et de l'appui accordés par la papauté à cette entreprise. Nous avons pu voir, dans le précédent chapitre, que la condition *sine qua non* pour qu'une guerre soit considérée comme sacrée ou sainte est qu'elle soit prêchée, ou tout au moins soutenue, par l'Autorité suprême qu'est le Saint-Siège. Rappelons que depuis le VIII^e siècle, avec le pontificat de Grégoire III, la défense du patrimoine de saint Pierre est considérée comme une action pieuse, et qu'au IX^e siècle déjà León IV promettait des rétributions spirituelles à ceux qui mourraient sur le champ de bataille d'une guerre sacralisée mais aussi sacralisante. En Espagne, les choses sont différentes, et plus longues à se mettre en place, dans la mesure où la papauté reste relativement absente et ne s'intéresse que de très loin à la Reconquête de la péninsule, si bien que « les innovations pontificales en matière de guerre sainte, et en particulier la notion, attestée dès le pontificat de Léon IV (847-855), de rétribution spirituelle en cas de mort au combat, ne semblent pas pénétrer en Espagne »⁶⁸. À cette même époque, le Saint-Siège joue un rôle négligeable et se limite à encourager et stimuler la Reconquête, comme le montre une lettre envoyée par le pape Jean VIII (872-882) au roi asturien Alphonse III (866-910) pour le féliciter de ses victoires et l'inciter à persévérer. Il faut dire qu'il y avait un véritable précédent à cette situation et que l'Église wisigothique était la plus autonome et la plus indépendante de l'Occident chrétien, tant du point de vue organisationnel que dogmatique, et ne consultait le pape que sur de très rares sujets. Il faut attendre le XI^e siècle et le pontificat d'Alexandre II (1061-1073) pour que Rome mène enfin une politique active en Espagne. Les monarques asturiens cherchant à rétablir la souveraineté wisigothique, cela supposait pour le Saint-Siège le risque de voir les territoires espagnols reconquis échapper, encore une fois, à l'autorité papale. C'est ainsi que les pontifes romains jugent utile de s'investir dans la Reconquête, au nom de la donation de Constantin, affirmant « avec une vigueur toute particulière les droits de saint

⁶⁷ J. FLORI, *op. cit.*, p. 268.

⁶⁸ P. HENRIET, *art. cit.*, p. 174.

Pierre sur l'Espagne »⁶⁹. Alexandre II ouvre la voie, en concédant pour la première fois une indulgence profitant aux combattants étrangers se rendant en péninsule ibérique pour combattre les Sarrasins, sans doute à l'occasion de l'expédition de Barbastro, en 1064, qui a été longtemps considérée comme un véritable précédent de la première croisade⁷⁰. Il est le premier souverain pontife à soutenir et inciter clairement les opérations de Reconquête, à affirmer ses motivations hautement religieuses, à les « moraliser » et les sacraliser en levant toute pénitence pour les combattants qui y participeraient :

A aquellos que decidieron marchar a Hispania, exhortamos con paterno amor a que, lo que han decidido hacer inspirados por la divinidad, procuren llevarlo a efecto con toda resolución; a los que hagan confesión con su obispo o padre espiritual, se les debe imponer la debida penitencia, según el carácter de sus pecados, para que no pueda el diablo acusarlos de impenitencia. Nosotros, por la autoridad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, les levantamos penitencia y otorgamos la remisión de sus pecados, acompañándoles con la oración⁷¹.

Le pape Grégoire VII poursuit cette même politique interventionniste, et soutient une expédition en Espagne dirigée par Ebles de Roucy en 1073. Jean Flori affirme d'ailleurs au sujet de cette intervention papale qu'elle permet aux combats d'atteindre un même degré de sacralisation que ceux menés pour la défense du Saint-Siège⁷². Mais c'est Urbain II qui va le plus loin, à une époque critique où le danger ne cesse de croître avec l'arrivée des Almoravides à Algéciras en 1086, incitant les chevaliers espagnols à restaurer l'Église de Tarragone plutôt que de se rendre à Jérusalem. En 1089, soit six ans avant le discours de Clermont et l'appel à la première croisade, la guerre en Espagne est jugée aussi méritoire que le plus prestigieux des pèlerinages pénitentiels:

Pour votre pénitence et pour le pardon de vos péchés, nous vous chargeons donc d'agir très pieusement et très vigilement, avec tout votre pouvoir et toutes vos richesses, pour la restauration

⁶⁹ J. FLORI, *op. cit.*, p. 213. À ce sujet, l'auteur ajoute que ces derniers « exercent aussi sur ces rois une forte pression pour qu'ils adoptent la liturgie romaine dans leurs États comme dans les territoires à reconquérir, au détriment des rites de l'Église wisigothique conservés dans les églises mozarabes ».

⁷⁰ La nature de l'expédition de Barbastro est une question qui reste encore très débattue : s'agit-il d'une pré-croisade, d'une proto-croisade, ou d'une expédition temporelle et laïque en partie sacralisée grâce à l'intervention de la papauté et qui conduit à intensifier l'élan de la Reconquête et à renforcer l'idée de guerre sainte ? Nous ne prétendons pas résoudre ici cet épineux problème largement étudié par les spécialistes de la question que sont F. GARCÍA FITZ, *op. cit.*, p. 163 et suivantes, J. FLORI, *op. cit.*, pp. 213-217, P. SÉNAC, *La frontière et les hommes (VIII^e-XII^e siècles), le peuplement musulman au nord de l'Ebre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, pp. 391-397, M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, « ¿ Reconquista ? Un estado de la... », p. 171 et « La idea y la práctica de la cruzada en la España medieval... », pp. 171-186 etc. Soulignons seulement ce que nous avons tenté de démontrer jusqu'ici, à savoir que l'intervention de Rome permet d'intensifier le degré de sacralisation de ces opérations et d'entrevoir l'idée d'une guerre désormais à la fois sainte et sanctifiante.

⁷¹ *Bulle d'Alexandre II au clergé*, cité par F. GARCÍA FITZ, *op. cit.*, p. 163.

⁷² J. FLORI, « De Barbastro à Jérusalem, plaidoyer ... », p. 137.

de cette Église. Nous conseillons à ceux qui, en esprit de pénitence et de piété, sont sur le point de partir en pèlerins à Jérusalem ou en quelque autre endroit, de consacrer les dépenses et les efforts de ce voyage à la restauration de l'Église de Tarragone [car] en vertu de la miséricorde divine, nous promettons ce même pardon que celui mérité s'ils accomplissaient ce long voyage⁷³.

Quelques années plus tard, après avoir prêché la première croisade en Orient, le pape Urbain II estime que la Reconquête espagnole a la même valeur méritoire que la croisade, si bien qu'il conseille aux chevaliers de la péninsule de combattre sur leurs terres plutôt qu'en Orient. Il ne s'agit plus seulement de faire pénitence par le combat, mais bien de sauver son âme et d'assurer son accès au paradis en cas de mort sur la champ de bataille :

De même que les *milites* d'autres terres ont unanimement résolu de partir à l'aide de l'Église d'Asie et de libérer leurs frères de la tyrannie des Sarrasins, ainsi vous aussi, conformément à nos exhortations, efforcez-vous d'aller secourir l'Église qui est proche de vous contre les assauts des Sarrasins. Dans cette expédition, si quelqu'un venait à tomber pour l'amour de Dieu et de ses frères, qu'il ne doute pas s'acquérir ainsi le pardon de ses péchés et la vie éternelle par la grâce de la miséricorde de Dieu. Si l'un d'entre vous a résolu d'aller en Asie, qu'il s'applique plutôt à accomplir son pieux dessein ici. Car ce n'est pas faire merveille que de libérer les Chrétiens des Sarrasins en un endroit et de les livrer ailleurs à la tyrannie et à l'oppression sarrasine⁷⁴.

On distingue clairement une évolution significative de la Reconquête au cours de ce XI^e siècle : à une sacralisation progressive mais encore timide des opérations de Reconquête succède l'ère de la guerre complètement sacralisée et sanctifiante, soutenue voire incitée par l'Autorité suprême qu'est la papauté, une guerre sainte considérée comme équivalente à la plus sainte des guerres, la croisade. La « guerre sainte et la croisade espagnoles » existent bien, même si elle ne seront formalisées verbalement que quelques siècles plus tard⁷⁵. Ainsi, grâce à la conjonction de divers facteurs – une situation de domination musulmane de plus en plus difficile à supporter, la présence d'un sépulcre apostolique, le soutien de Rome, etc. – un degré de sacralisation maximal caractérise les opérations de Reconquête du XI^e siècle et des suivants, degré nécessaire mais aussi propice à la naissance de légendes rapportant l'intervention directe de saints dans les batailles contre l'ennemi musulman.

⁷³ D. MANSILLA REOYO, *La documentación pontificia hasta Inocencio III (965-1216)*, Rome, 1955, n° 29, pp. 46-47. Cité et traduit par T. DESWARTE, « Entre historiographie et histoire : aux origines de la guerre sainte en Occident », in *Regards croisés sur la guerre sainte, Guerre, religion et idéologie...*, p. 81.

⁷⁴ URBAIN II, Lettre 20, *Epistolae et privilegia*, PL, 151, cité et traduit par J. FLORI, *op. cit.*, p. 303.

⁷⁵ Si l'expression *guerra santa* n'apparaît pas en Espagne avant le XV^e siècle, le terme de *cruzada* est quant à lui utilisé plus tôt. Par exemple dans la *Chronique* d'Alphonse X, on retrouve à plusieurs reprises ce terme.

Le contexte historique est donc bien l'élément essentiel qui permet aux légendes de naître puis de se multiplier et se développer, car comme le remarque Michel Moner, « les prémisses de la légende sont enfouies dans l'Histoire »⁷⁶. Au début du XII^e siècle, on trouve dans ces royaumes chrétiens récemment reconquis un terreau extrêmement favorable à la naissance et au développement de ce type de récit : une mise en valeur religieuse des activités liées à la guerre, une Reconquête désormais sacralisée et sacralisante et soutenue par les autorités romaines, une guerre sainte espagnole notamment destinée à rétablir l'Autorité religieuse, etc.

Outre ce contexte propice, il y a aussi le fait qu'il s'agit de défendre une terre rendue sainte par la présence d'un sépulcre apostolique, qui débouche sur la croyance en la protection toute particulière offerte par la possession de reliques d'un apôtre du Christ et par la condition de patron de ce dernier. D'évangélisateur des terres d'Hispanie, saint Jacques en est devenu le patron et par voie de conséquence le légitime protecteur : selon Beato, c'est tout naturellement qu'il défend les habitants contre les fléaux que sont la peste, la maladie, les blessures et les crimes⁷⁷. Avec l'augmentation de la pression musulmane et le nécessaire effort de Reconquête, c'est évidemment le patron que l'on invoquera, que l'on considèrera comme le meilleur intercesseur possible. Ainsi, de l'apôtre au patron, du patron à l'intercesseur et de l'intercesseur au matamores, il n'y a que quelques pas. Une « *tardía proyección de la fe en su continua intercesión* »⁷⁸, une *amplificatio*, pour lesquels quelques trois siècles seront nécessaires. Il s'agit tout de même d'un seul et même processus comme l'affirme au XVI^e siècle le chroniqueur Ambrosio de Morales :

Parece que Dios nuestro Señor por su gran benignidad y misericordia, con darnos a esta sazón como de nuevo el santo cuerpo del Apóstol, proveyó a la restauración de España, con notable piedad. Había de ser nuestro Apóstol el único amparo y verdadero defensor y caudillo en la guerra contra los Moros para recobrar de ellos a España, como por tantos milagros y tan grandes, en muchas batallas después se mostró. Quiso pues la divina providencia al principio de esta contienda, ponernos mayor cuidado en llamar nuestro defensor en ella: con darnosle presente en su cuerpo, que nos moviese más a invocarle⁷⁹.

⁷⁶ M. MONER, « Les origines du culte de Saint Jacques en Espagne : imitations, falsifications, parodies », in *Etudes Hispaniques*, Aix en Provence, Publications de l'Université de Provence, 1998, n°24, p. 255.

⁷⁷ *O Dei Verbum*, in F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, p. 422 : « sé desde el cielo la salud alejando la peste / destierra toda enfermedad, herida y crimen ».

⁷⁸ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *op. cit.*, p. 105.

⁷⁹ A. DE MORALES, *Corónica general de España*, Alcalá de Henares, Casa de Juan Iñiguez de Lequerica, 1574, Livre IX, Chapitre VII, fol. 236b.

Ainsi, la naissance du mythe de saint Jacques matamores n'est rien d'autre que la conjonction de plusieurs facteurs historiques – sacralisation de la guerre mais aussi intensification et « christianisation » des opérations de Reconquête – et la « mise en légende » d'une croyance désormais ancrée dans les mentalités : celle de la céleste protection de l'apôtre d'Espagne.

II. SAINTS MILITAIRES ESPAGNOLS : LES MATAMORES ET L'ESPAGNE

Mais saint Jacques, s'il est le premier matamores à apparaître sur les champs de bataille de la Reconquête espagnole, n'est pas le seul acteur céleste de cette entreprise. Ce qui distingue les saints militaires espagnols des autres, c'est en premier lieu leur nombre, mais également la fréquence et la récurrence de leurs interventions. En effet, tout au long du Moyen Âge vont se multiplier les apparitions de saint Jacques et celles des trois autres saints qui seront désormais eux aussi considérés comme spécialistes dans la lutte contre l'Islam :

LES PRINCIPALES APPARITIONS DES SAINTS MATAMORES DANS LA PÉNINSULE IBÉRIQUE

Les apparitions de saint Jacques

844 : Bataille de Clavijo par Ramire I^{er}

939 : Bataille de Hacinas-Simancas par Ramire II, le comte Fernán González, et le roi Garcia de Pamplona

1045 : Siège de Coimbra par Ferdinand I^{er}

Entre 1097 et 1100 : Bataille de Valence par les compagnies du Cid

1264 : Bataille de Jerez de la Frontera par Ferdinand III

1340 : Bataille de Salado par Alphonse XI

Les apparitions de saint Émilien

939 : Bataille de Hacinas (Simancas) par Ramire II, le comte Fernán González, et le roi Garcia de Pamplona. Apparition conjointe de saint Jacques et de saint Émilien

Les apparitions de saint Isidore

1085 : Siège de Tolède par les armées d'Alphonse VI

1147 : Victoire de Baeza par les armées du roi Alphonse VII

1163 : Victoire de Ciudad Rodrigo par Ferdinand II

1229-1230 : Siège et bataille de Mérida par Alphonse IX de León.

Les apparitions de saint Georges

960 ? 986 ? : Conquête de Barcelone occupée par Al Mansur par le Comte Borell II

1096 : Bataille d'Alcoraz. (Conquête de la ville de Huesca) par Pierre I^{er} (25 de nov)

Entre 1097 et 1100 : bataille de Valence par les compagnies du Cid

1229 : Conquête de Mallorca par Jacques I^{er}

1237 : Conquête de Valence, bataille de Santa María del Puig, par Jacques I^{er}

1275 : Bataille du barranco d'Alcoy par Jacques I^{er}

1287 : Reconquête de Minorque par Alphonse III.

Nous constatons ici à quel point ces apparitions sont nombreuses, encore n'avons-nous ici répertorié que les plus « célèbres », celles qui ont été le plus largement relayées par les hagiographes et les chroniqueurs, sans tenir compte des apparitions plus « fantaisistes » dont ne font état que certains défenseurs de la cause de saint Jacques ou de saint Georges, ou encore quelques chroniqueurs locaux désireux de « glorifier » leur ville ou région⁸⁰. Il est également manifeste que ces interventions miraculeuses balayent globalement tout le territoire péninsulaire⁸¹ ainsi qu'une grande partie de la période de Reconquête, du IX^e au XIV^e siècle⁸².

Cependant, pour toutes les raisons évoquées plus haut, les légendes voient le jour plus tardivement. C'est ainsi qu'il faut attendre le début du XII^e siècle pour que nous soyons contées les apparitions de saint Jacques à Coimbra et à Clavijo⁸³, le début du XIII^e siècle pour connaître les apparitions de saint Isidore à Tolède, Baeza, Ciudad Rodrigo et Mérida, et celle de saint Émilien à Hacinas. Enfin, en ce qui concerne saint Georges, il faudra attendre encore un peu plus longtemps pour que le roi de la Catalogne et de l'Aragon, Jacques I^{er}, raconte les exploits de ce saint à Majorque et près de Valence⁸⁴. Au

⁸⁰ C'est le cas notamment de M. DE HERCE JIMÉNEZ qui, dans son traité sur la venue de saint Jacques en Espagne, et de F. DE GÁNDARA qui, dans sa chronique de Galice, ne répertorient pas moins de soixante-deux apparitions. *Prueba evidente de la predicación del Apóstol Santiago el Mayor en los reinos de España*, Madrid, Alonso de Paredes, 1648, 1^{ère} partie, 6^{ème} traité, chapitre VII ; *El Cisne Occidental canta las palmas, y triunfos eclesiásticos de Galicia ganados por sus hijos insignes, Santos, Varones Ilustres, y Ilustrísimos Mártires, Pontífices, Virgenes, Confesores, Doctores, y Escritores que los han merecido en la Iglesia Militante para Reinar con Dios en la Triunfante. Obra Postuma*. Primera y segunda Parte, Madrid, Iulian de Paredes, 1678, livre I, chapitres XIX à XXII. Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans le chapitre consacré à la présence des saints matamores dans les témoignages du Siècle d'Or.

⁸¹ Voir également la carte n°1 « Les principales apparitions des saints matamores ». Cette carte permet de saisir la répartition assez homogène des apparitions sur l'ensemble du territoire, exception faite des Asturies et de la Galice, zones de précoce résistance ou rapidement reconquises et relativement protégées des combats, mises à part les quelques incursions musulmanes ponctuelles, comme celle d'Al-Mansour à Compostelle en 997.

⁸² Avant le IX^e siècle, le corps de saint Jacques n'avait pas encore été découvert, ce qui explique qu'aucune intervention de ce saint n'ait été répertoriée avant cette date. De même, comme nous avons pu le constater plus haut, c'est seulement à partir de cette époque que les Chrétiens, qui font des incursions de plus en plus profondes en territoire musulman, commencent à considérer leur lutte comme étant une « guerre sacrée » pour laquelle Dieu serait le principal adjuvant. À partir du milieu du XIII^e, et jusqu'à la fin du XV^e siècle, les frontières ainsi que l'équilibre entre les cinq royaumes de la péninsule resteront stables, ce qui explique sans aucun doute la diminution, puis la disparition, des apparitions des saints matamores.

⁸³ Voir *supra*, « Les débuts de la sainteté militaire espagnole ».

⁸⁴ Nous joignons en annexe un tableau récapitulatif des principales apparitions des saints matamores dans la péninsule, les principales références des textes y faisant allusion ainsi que les textes les plus importants. À ce sujet voir également les travaux de P. HENRIET, « La santidad en la historia de la Hispania medieval : una

delà de l'aspect purement quantitatif, ce récapitulatif permet de prendre la mesure de l'autre grande spécificité des saints militaires espagnols : leur appartenance à un lieu et à une Histoire.

Il convient de souligner encore une fois que trois de ces saints – saint Jacques, saint Émilien et saint Isidore – ne sont pas des saints militaires, mais bien des saints pacifiques. Intimement liés à l'Histoire de l'Espagne ils sont militarisés pour la circonstance, dans le contexte particulier de la *Reconquista*. Ils n'interviennent d'ailleurs jamais en dehors des frontières de la péninsule ibérique, sauf saint Jacques qui serait apparu pour aider les Espagnols lors de certaines batailles de la conquête contre les Indiens d'Amérique. Saint Georges fait ici figure d'exception : il a dès le début une « légitimité militaire » puisqu'il servait dans la *militia* romaine. En outre, contrairement aux trois autres matamores, il ne vient pas seulement en aide les rois aragonais et on l'aurait vu à diverses reprises chevauchant sa blanche monture hors des frontières de l'Espagne pour secourir, par exemple, les Chrétiens contre les Musulmans en Sicile ou encore lors de la bataille d'Antioche. Par ailleurs, il n'a pas « d'histoire espagnole » : il devient aragonais par adoption, après que sont contés les récits de ses exploits militaires dans la péninsule, et il sera dès lors, lui aussi, profondément attaché à un territoire de l'Espagne médiévale, le royaume d'Aragon. Quels sont les rapports entre les saints matamores et le territoire péninsulaire ? Le fait que quatre saints se partagent les fonctions de « saint chevalier de la Reconquête » n'est pas anodin et l'on peut imaginer qu'il existe une certaine cohérence dans la distribution spatiale et temporelle des apparitions. Comment s'articule cet espace, comment sont distribuées les apparitions, comment fonctionnent-elles ? En faveur de qui interviennent les saints matamores ? Soulever de tels problèmes revient en fait à s'interroger sur les fonctions de ces saints dans un espace donné, et notamment sur leur capacité à fédérer, unir, et représenter un peuple, en somme, à affirmer une identité.

A. Les matamores et le territoire péninsulaire

Le caractère de « précurseur » de saint Jacques, premier matamores de l'Histoire de l'Espagne, n'est plus à démontrer. Il est à tous les points de vue le premier : celui dont on narre la légende pour la première fois au XII^e siècle, il est aussi le seul à apparaître au

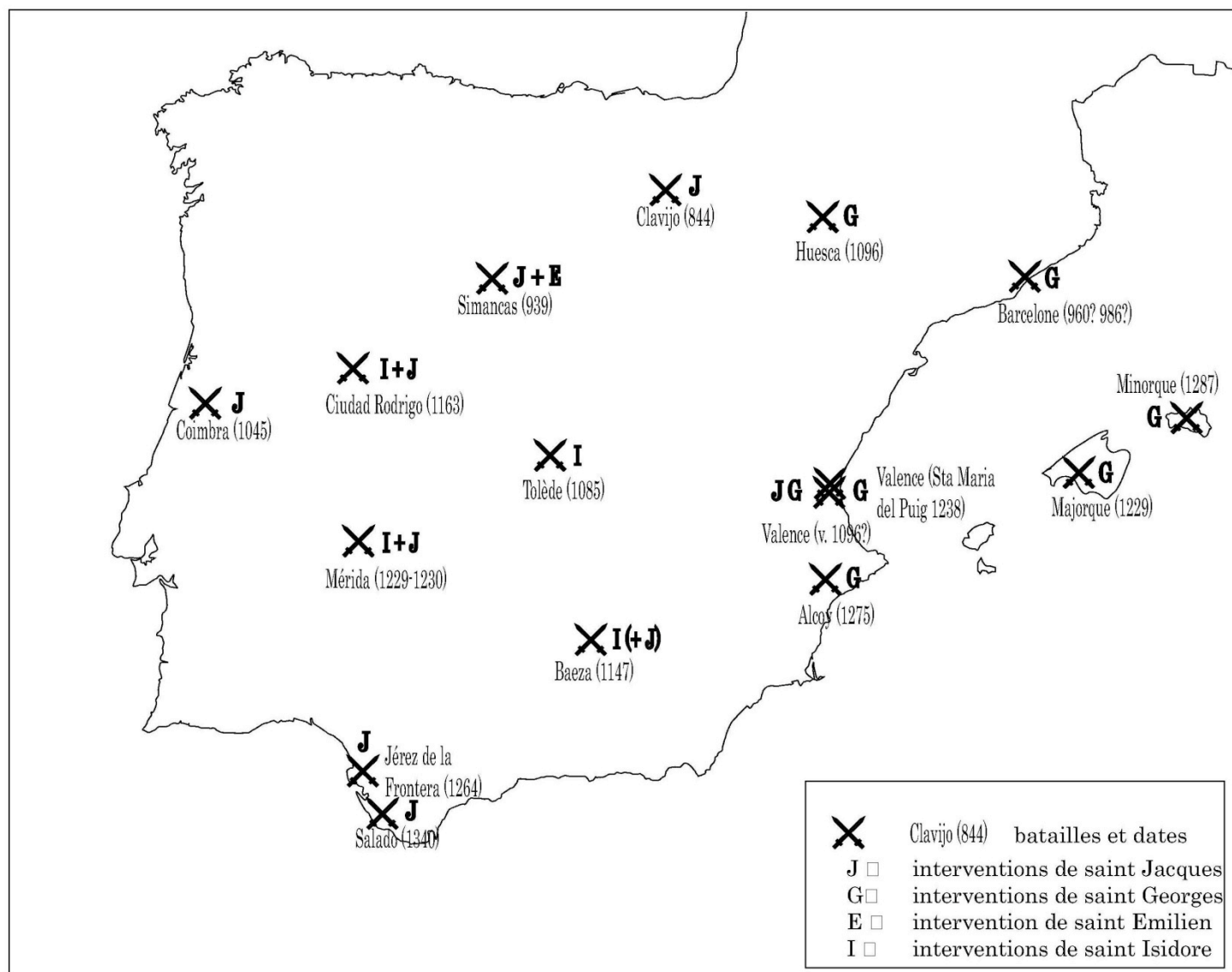
aproximación política-sociológica », *Hagiografía y archivos de la Iglesia, Santoral hispano-mozárabe en las diócesis de España, actas del XVIII Congreso de la Asociación [de Archiveros de la Iglesia en España] celebrado en Orense, 9 al 13 de septiembre de 2002*, A. HEVIA BALLINA (éd.), Oviedo, Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, 2004 ; « Y a-t-il une hagiographie de la Reconquête hispanique (XI^e-XIII^e siècles) » ? in *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècles). Formes et conséquences. Actes du XXXIII^e Congrès de la Société des Historiens médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Madrid, 2002)*, Paris, 2003.

IX^e siècle sous les traits d'un saint guerrier pourfendeur de Maures, à la bataille de Clavijo, pour aider les troupes chrétiennes du roi Ramire I^{er}, roi des Asturies⁸⁵. Cette apparition est suivie de bien d'autres apparitions de saint Jacques, mais aussi de saint Isidore, saint Émilien, et saint Georges.

Pour avoir une vision plus globale et faciliter l'analyse, nous avons élaboré plusieurs cartes. La première, « Les principales apparitions des saints matamores », permet de prendre la mesure de la récurrence des apparitions des saints matamores ainsi que de saisir la répartition assez homogène de ces dernières sur l'ensemble du territoire.

Rappelons que ce qui fait l'originalité et la spécificité des saints matamores, c'est, entre autres, la fréquence considérable de leurs apparitions. Pour plus de clarté, nous proposons également une carte où nous recensons les interventions de chacun de ces quatre saints, dans laquelle nous situons le lieu précis de leurs apparitions. Ces quatre cartes révèlent deux choses. D'une part des différences au niveau purement quantitatif car saint Jacques apparaît lors de neuf combats [carte 2], alors que saint Georges est présent dans sept batailles [carte 5]. Saint Isidore intervient quatre fois [carte 4] tandis que saint Émilien n'est présent qu'une seule et unique fois, dans une bataille commune avec saint Jacques [carte 3].

⁸⁵ Au sujet de la bataille de Clavijo et de sa « réalité historique », voir les mises au point de C. SÁNCHEZ ALBORNOZ dans son article « La auténtica batalla de Clavijo », in *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, Facultad de filosofía y letras, 1948, IX, pp 94-139. Cependant, les conclusions tirées par ce chercheur n'affectent en rien nos travaux, dans la mesure où nous travaillons ici sur la tradition et la légende. Ce qui est important pour nous c'est avant tout la manière dont les faits ont été rapportés, la date à laquelle la bataille est censée s'être déroulée, les événements et les personnages tels qu'ils ont été décrits par les chroniqueurs et autres auteurs du Moyen Âge et du Siècle d'Or.

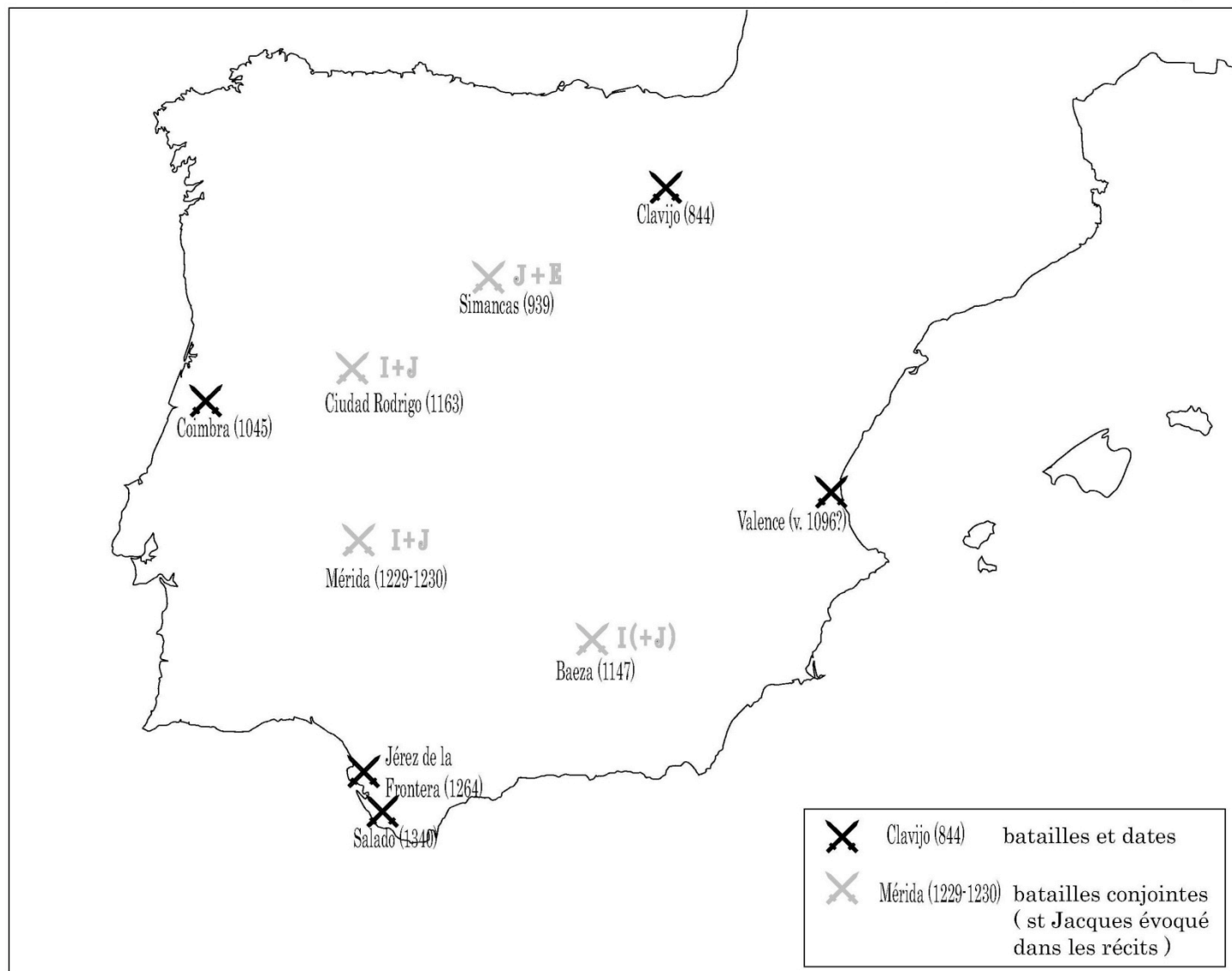


D'autre part, ces cartes permettent de situer le lieu des batailles. On commence déjà à distinguer une répartition géographique par saint : saint Émilien au Centre-nord de la péninsule (comté de Castille) [carte 3], saint Isidore au Centre (royaume de Castille et de León) [carte 4], saint Georges à l'Ouest (couronne d'Aragon) [carte 5], tandis que saint Jacques aurait vocation à intervenir sur l'ensemble du territoire espagnol [carte 2], mais aussi dans le royaume du Portugal et quelques siècles plus tard en Amérique⁸⁶. Les cinq cartes suivantes permettent cependant de préciser ces éléments : nous avons choisi d'y

⁸⁶ Nous n'avons pas fait apparaître ces interventions dans les cartes, car nous prétendons ici nous intéresser seulement aux rapports entre les saints matamores et l'Espagne péninsulaire. Cependant, on peut à ce propos consulter notamment P. HENRIET, « Y-a-t-il une hagiographie de la « Reconquête » hispanique (XI^e-XIII^e siècles) », in *L'expansion occidentale (XI^e-XV^e siècles). Formes et conséquences. Actes du XXXIII^e Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public (Madrid, 2002)*, Paris, 2003. P. HENRIET, tout comme K. HERBERS, in *Política y veneración de santos en la Península Ibérica, desarrollo del « Santiago Político »*, Poio, Fundación cultural Rutas del románico, 2006, pp. 85-86, assurent que la figure de saint Jacques aurait également été reprise par la monarchie portugaise. Ainsi, certaines sources rapportent que ce saint serait intervenu également au Portugal, mais pour aider cette fois le jeune roi Alfonso Enriquez.

représenter les batailles dans lesquelles interviennent les saints matamores et de consacrer une carte à chacune des « périodes » de la Reconquête qui nous ont semblé significatives et pertinentes pour notre propos. C'est au IX^e siècle qu'est sensé intervenir pour la première fois un saint Jacques matamores lors de la bataille de Clavijo.

2. LES PRINCIPALES APPARITIONS DE SAINT JACQUES



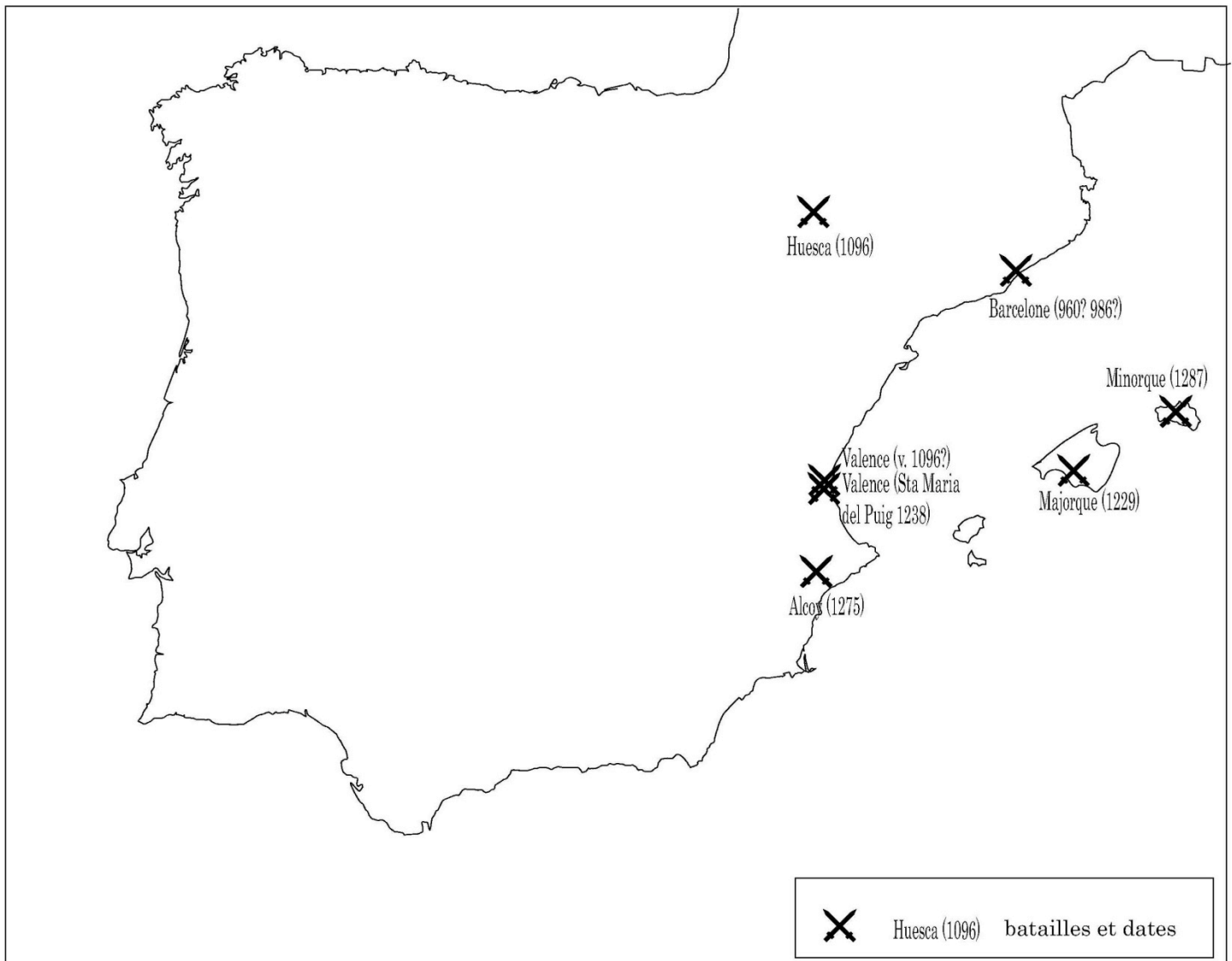
3. LES PRINCIPALES APPARITIONS DE SAINT EMILIEN



4. LES PRINCIPALES APPARITIONS DE SAINT ISIDORE



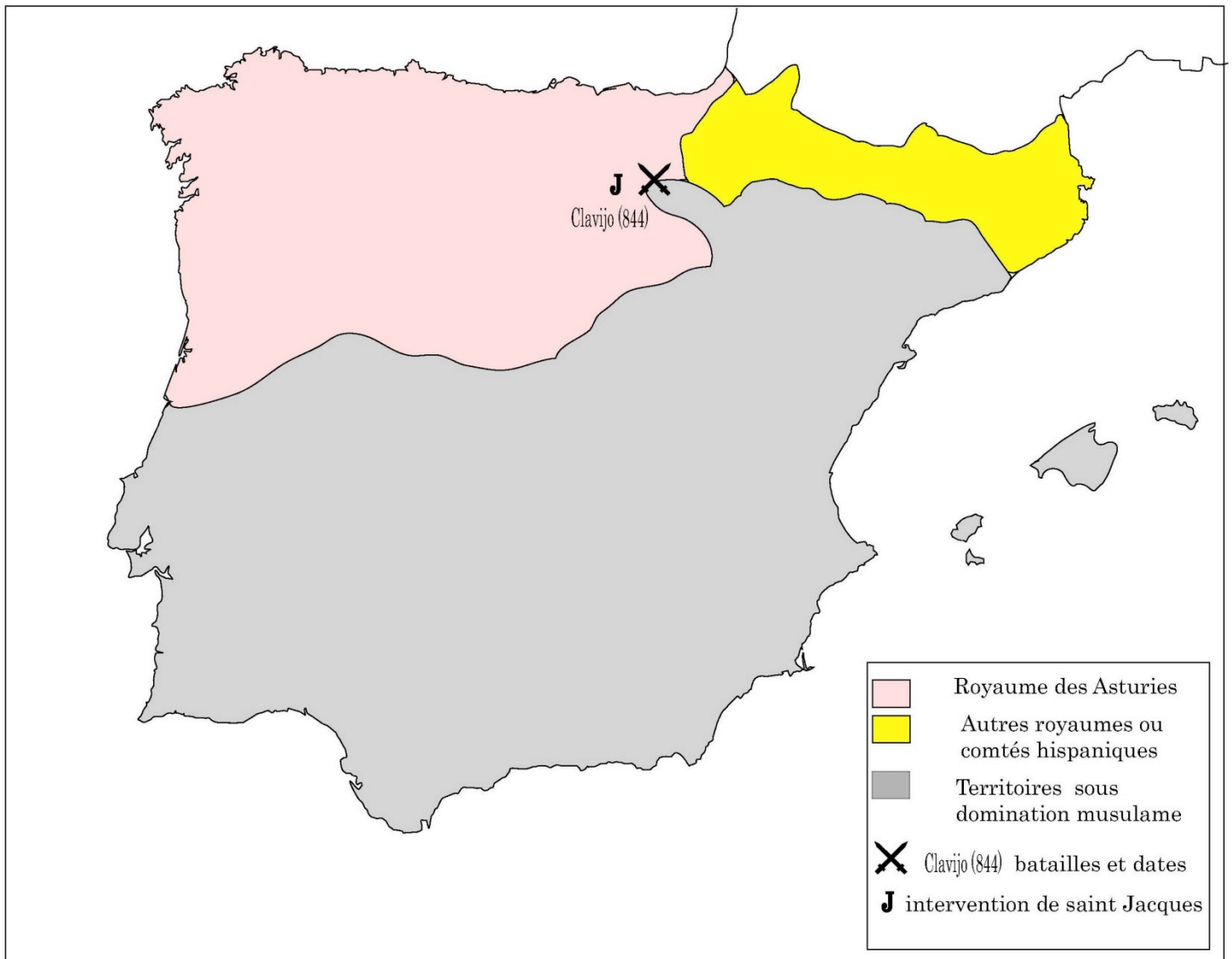
5. LES PRINCIPALES APPARITIONS DE SAINT GEORGES



Nous avons déjà parlé plus haut du déroulement de cette bataille, et avons remarqué que c'est pour soulager le roi des Asturies, Ramire I^{er}, que saint Jacques avait fait la faveur d'intervenir lors des combats. C'est aussi ce qui est montré par la carte n°6, qui fait état de l'intervention de saint Jacques destinée à étendre le royaume des Asturies et à consolider ses frontières. Il s'agissait pour les prélats de Compostelle, inventeurs de la légende au XII^e siècle, de justifier un tribut en créant, en quelque sorte, un mythe de « fondation » : c'est sans doute pour cette raison qu'ils ont choisi de situer l'intervention de saint Jacques à un moment clé, particulièrement important dans l'Histoire de la Reconquête, quelques années seulement après la découverte du sépulcre apostolique. Cela permettait également de l'inscrire dans un espace symbolique : le royaume des

Asturies, bastion de la Chrétienté et principal noyau de résistance à l'invasion musulmane, mais aussi ancêtre du royaume de León. Or, c'est essentiellement par la monarchie léonaise que sera récupérée et utilisée la figure de saint Jacques matamores. À ce propos, il faut noter qu'à l'époque où est composé le privilège des vœux de Ramire I^{er}, au milieu du XII^e siècle, Compostelle se trouve dans le royaume de Castille et León, qui profite *de facto* des avantages liés à l'aide céleste de l'apôtre. Tous ces éléments permettent donc, dès la première intervention de saint Jacques, de l'associer à un territoire, celui du royaume de León où sont conservées les reliques apostoliques.

6. APPARITIONS DES SAINTS MATAMORES AU IX^e SIECLE



La carte n°7, présentant les apparitions qui auraient eu lieu au X^e siècle, rend bien compte de la multiplication des figures des matamores, de leur spécialisation géographique, mais aussi de la relation de dépendance que ces derniers entretiennent les uns avec les autres. Ainsi, au X^e siècle, se seraient déroulées deux batailles ayant donné lieu à des interventions célestes : la bataille de Simancas où seraient conjointement apparus saint Jacques et saint Émilien, mais aussi le siège de Barcelone lors duquel saint Georges aurait aidé le comte catalan Borrell Berenguer. La spécialisation géographique et « l'indépendance » de saint Georges ne font aucun doute : il apparaît à l'Ouest dans le comté catalan qui fera plus tard partie de la couronne d'Aragon, totalement affranchie des couronnes de Castille ou de León jusqu'à l'union de ces royaumes à la fin du XV^e siècle. Saint Georges est donc dès le départ, lui aussi, étroitement lié à un espace : les territoires catalano-aragonais.

7. APPARITIONS DES SAINTS MATAMORES AU Xe SIECLE



Son autonomie vis-à-vis de saint Jacques est également manifeste dans la mesure où il apparaîtrait seul⁸⁷.

Ce n'est pas le cas de saint Émilien qui apparaît accompagné de saint Jacques lors de la bataille de Hacinas. Celle-ci, qui a lieu dans une zone destinée à intégrer le comté de Castille après la victoire, et située tout près de la frontière entre la Castille et le León, a une importance stratégique fondamentale : la victoire remportée à Hacinas écarterait le risque d'une possible domination musulmane sur tout le territoire péninsulaire, ce qui explique l'union, dans cette bataille, de trois acteurs principaux : le comte de Castille Fernán González, le roi du León Ramire II et le roi de Navarre García Sánchez I^{er}. C'est aussi ce qui justifie l'apparition conjointe de saint Jacques et de saint Émilien. Le récit légendaire de cette bataille est parvenu jusqu'à nous grâce à plusieurs documents dont le plus fameux reste sans nul doute le poème hagiographique de Berceo intitulé *Vida de San Millán de la Cogolla*. Ce texte, mais plus encore le texte dont ce dernier est tiré, le *Privilege des vœux de Fernán González*, sont tout à fait remarquables pour notre propos, dans la mesure où ils rendent compte de la « distribution spatiale » des saints matamores : c'est effectivement l'intercession de saint Jacques que le roi de León Ramire II aurait demandé, tandis que le comte de Castille et le roi de Navarre se seraient assurés celle de saint Émilien :

Entró la gracia del Espíritu Santo en el corazón del rey don Ramiro e dixo ansy: « Yo no puedo fallar consejo ninguno que nos pueda valer syno era de la virtud del nuestro señor Jhesu Xpo, e de un cuerpo santo glorioso que ha en mi tierra que es Santiago que es uno de los doze [...] es que el nuestro señor Jhesu Xpo embió a todas las gentes... descreídas e tornarlas a la ley de Jhesu Xpo e su cuerpo... so tomó martirio por amor del Señor del cielo e Dios faze grandes virtudes por él. A él fago rey e señor de mi tierra e de mi cuerpo e de mis gentes. A él las acomiendo e a él sea rogador al Rey del cielo, que nos aya merced e haya duelo de su xpianismo, commo no se pierda e no cate el Señor del cielo a nuestros pecados ». E el rey don don Gracisánchez y el conde Fernán González dixerón otrosy: « Otro cuerpo santo glorioso hay en nuestra tierra, por quien faze Dios grandes virtudes e maravillas, el qual es señor sant Millán de la Cogolla. A él fazemos rey e señor del cielo que nos aya merced e que aya duelo de su xpianismo, como non se pierda e non cate el Señor del cielo a nuestros pecados ».

Vino la noche e fueron cada uno de ellos a sus posadas. Enbió el Señor del cielo el su ángel de noche a los reyes en visión e díxoles ansy: «Varones, non seades desmayados, que a buenos señores vos encomendastes, que a ellos sean rogadores al Señor del cielo por vos porque vos haya merced, en tal que vos fagades tal promesa que la virtud gloriosa que Dios por ellos mostrare no sea olvidada por vos ni por vuestras generaciones fasta el fin del mundo e valervos há el señor del cielo por el ruego de

⁸⁷ À noter toutefois une exception : dans les *Cròniques d'Espanya* de P.M. CARBONELL, il est fait allusion à une lettre dans laquelle aurait été décrite une apparition conjointe de saint Jacques et de saint Georges, lors des batailles d'Antioche et de Huesca, pp. 236-237.

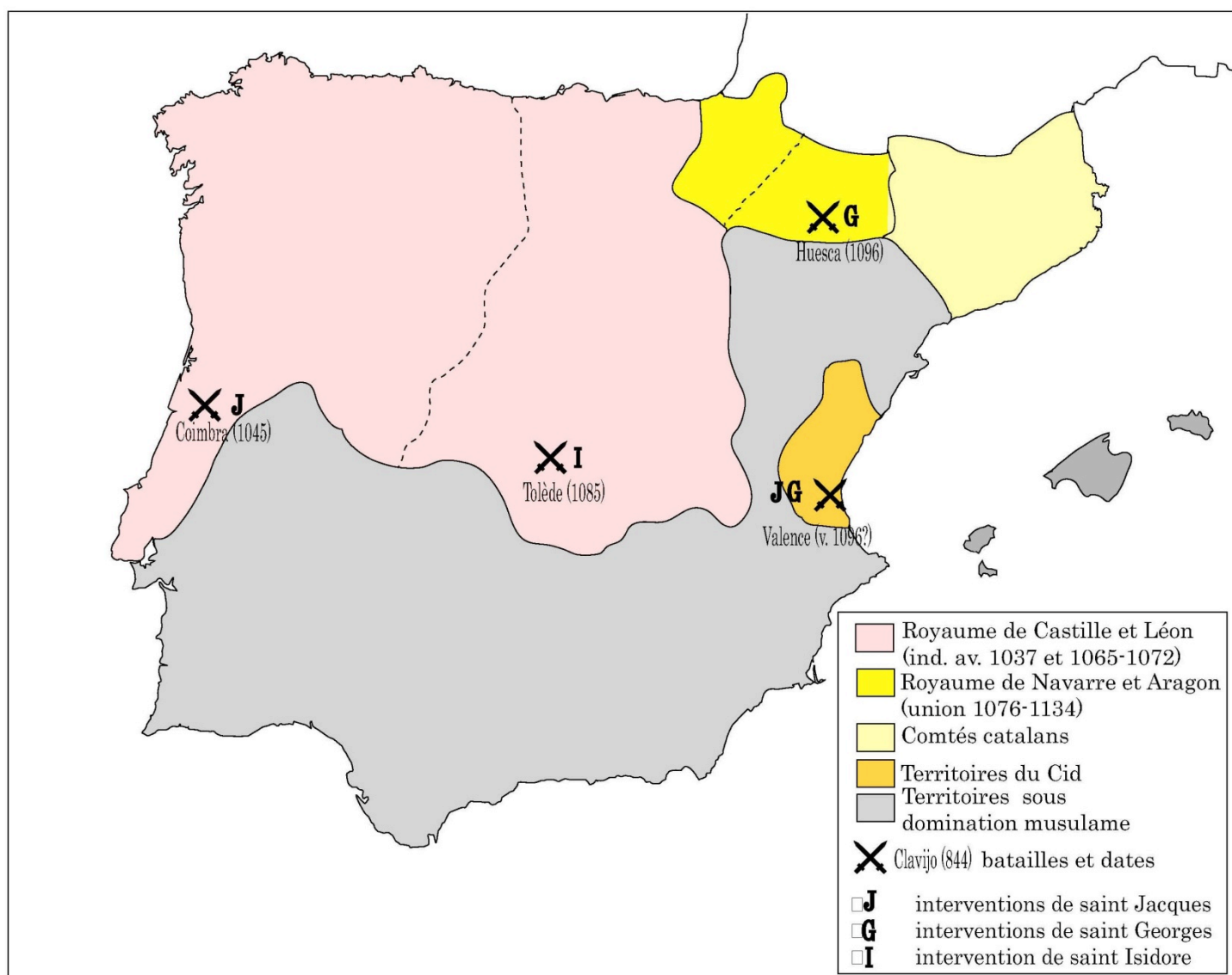
aquestos dos señores señor Santiago e señor sant Millán a quien vos encomendastes, e sacarvos há el Señor del cielo de cuyta e peligro en que estades »⁸⁸.

Ici, saint Jacques apparaît étroitement lié au royaume de León dans lequel ses reliques sont conservées – *de un cuerpo santo glorioso que ha en mi tierra* – tandis que saint Émilien est attaché au comté de Castille et au royaume de Navarre. C'est en effet dans le Comté de Castille que se trouvent les reliques de ce saint – *Otro cuerpo santo glorioso hay en nuestra tierra, por quien faze Dios grandes virtudes e maravillas, el qual es señor sant Millán de la Cogolla* – mais c'est sur les terres de Navarre que le saint aurait vu le jour⁸⁹. Cette double apparition est le signe clair de la volonté de la part des pouvoirs politiques et religieux d'associer leur territoire à un saint matamores, capable de les protéger pendant les heures sombres de la Reconquête. Saint Jacques confirme son étroite relation avec le León tandis que naît la légende d'un saint Émilien, nouvellement converti en matamores, et désormais efficace défenseur de la Castille et de la Navarre. Néanmoins, il ne s'agit pas vraiment d'une concurrence, car s'il est certain que l'on tente ici de promouvoir le saint local, d'en faire un véritable protecteur – et même plus encore, un matamores – il n'en reste pas moins qu'il apparaît accompagné du saint matamores par excellence, ce qui permet de lui donner une légitimité. Il s'agit là d'une relation de dépendance, saint Émilien se présentant comme le pendant castillan de saint Jacques, comme son « bras droit », son « assistant » castillan.

Ce n'est pas exactement la même relation qui règne entre saint Jacques et saint Isidore, dont la première apparition en tant que matamores est celle qui a lieu lors du siège de Tolède en 1085. Sur la carte n°8, où figurent les apparitions des saints matamores au XI^e siècle, nous pouvons remarquer que saint Jacques apparaît encore une fois dans le royaume de León, lors du fameux siège de Coïmbra, pour aider les troupes du roi léonais Ferdinand I^{er}. Cet épisode, que nous avons déjà évoqué plus haut, a connu une résonance toute particulière : il a été repris non seulement par la plus grande partie des chroniqueurs mais a aussi été intégré dans un des plus importants recueils de miracles, le *Liber Sancti Jacobi*. Il est en effet essentiel dans la mesure où il s'agit d'une victoire qui ouvre le royaume de León vers l'Ouest, et augmente par là même la zone d'influence de saint Jacques.

⁸⁸ *Privilège des vœux* F. González, version romance de Simancas, in G. DE BERCEO, *La vida de San Millán*, B. DUTTON (éd.), London, Tamesis Books limited, 1984, p. 15.

⁸⁹ Voir *supra*, chapitre premier.



Pourtant, dans ce même territoire, traditionnellement « jacobéen », apparaît quelques quarante années plus tard un nouvel acteur céleste de la lutte contre les Maures : saint Isidore. Sévillan d'origine, ce saint devient léonais à partir de la translation de ses reliques en 1063 : c'est à partir de cette époque qu'Isidore, favorisé par la monarchie en place, commence à intervenir sur les champs de bataille, et supplante pour un temps saint Jacques, dont il prétend être le successeur⁹⁰. Le récit de la translation de saint Isidore, écrit entre 1170 et 1235, ne décrit pas encore le siège de Tolède mais il rapporte l'apparition du saint à Baeza (1147). Ce texte n'est pourtant pas inintéressant

⁹⁰ Sur les relations entre la monarchie castellano-léonaise et saint Isidore, voir notamment les articles de P. HENRIET, « Hagiographie et politique à León au début du XIII^e siècle : les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza » in *Revue Mabillon*, Paris, Brepols, 1997, n.s. 8, tome 69, pp. 53-82, et « Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore de Séville à León (XI^e-XIII^e siècles) » in M. HEINZELMANN, K. HERBERS, D. BAUER (éds.), *Mirakel im Mittelalter, Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart, Steiner, 2002, pp. 334-350.

pour notre propos, puisque la relation entre saint Jacques et saint Isidore y est clairement exprimée : lorsqu'il apparaît à l'*imperator* Alphonse VII pour lui annoncer son soutien, le saint se présente en ces termes :

« Ego sum », ait, « Hispaniarum doctor Ysidorus, beati Iacobi apostoli predicatione successor, dextera hec eiusdem Iacobi apostoli est, Yspaniae defensoris »⁹¹.

Il reconnaît en saint Jacques un modèle à suivre, modèle qu'il supplantera pour un temps, comme cela est manifeste sur la carte n°9, qui recense les apparitions des matamores entre le début XII^e et le milieu du XIII^e siècle .

9. APPARITIONS DES SAINTS MATAMORES DU XII^e AU MILIEU XIII^e SIECLE



⁹¹ *Historia Translationis Sancti isidori*, J.A. ESTÉVEZ SOLA (éd.), Turnhout, Brepols, 1997, p. 170.

Nous voyons bien là à quel point saint Jacques s'efface, tandis que saint Isidore œuvre désormais en faveur de la couronne castillano-léonaise : il apparaît à trois reprises, à Baeza (1147) pour aider Alphonse VII, à Ciudad Rodrigo (1163) en faveur de Ferdinand II, puis enfin à Mérida (1229-1230) pour soutenir Alphonse IX.

Si Jacques est absent des territoires léonais après 1063, date de la translation des restes du « docteur des Espagnes », il apparaît en revanche à la fin du XI^e siècle, pour aider les troupes du Cid à conquérir la ville de Valence [carte 8]. La figure de saint Jacques matamores qui, rappelons-le, est déjà considéré avant l'invention du sépulcre comme le patron de toute l'Espagne, et qui est traditionnellement associé au León, est récupérée dans ce cas pour être associée aux territoires reconquis et gouvernés par le Cid. Cependant, nous voyons ici que lors des combats pour gagner la ville de Valence, les auteurs ont tantôt rapporté l'intervention miraculeuse de saint Jacques, tantôt celle de saint Georges. Il ne s'agit pas d'une légende rapportant une apparition conjointe comme c'était le cas pour le doublet céleste saint Jacques/saint Émilien, mais bien d'une « concurrence » entre les deux saints. Ainsi, Alphonse X, roi de Castille et de León, rapporte dans le chapitre intitulé « *Capitulo de como Bucar et los XXXVI reyes de moros fueron desbaratados ante la çibdat de Valencia, por ayuda del apostol Sanctiago, despues de la muerte del Çid* » de sa chronique *Estoria general de España*, comment saint Jacques est venu en aide aux troupes du Cid qui vient de mourir, très probablement vers 1099 :

Et quando esto vio el rey Bucar et los treynta et seys reyes, fueron marauillados, ca bien los semeio que vinien y sessenta mill caualleros todos mas blancos que vna nieve; et uenia delante vno mas gande que todos los otros, et traye en la mano vna senna blanca et en la otra vna espada que semeiaua fuego; et fazie una mortandat muy grande en los moros que yuan fuyendo, que tan espantado fue Bucar et los sus reyes, que començaron a fuyr et non touieron rienda fasta en la mar⁹².

En revanche, Escolano, chroniqueur de la ville de Valence, rapporte l'intervention miraculeuse de saint Georges matamores⁹³ :

⁹² *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuará bajo Sancho IV en 1289*, R. MENÉNDEZ PELAYO (éd.), Madrid, Editorial Gredos, 1955, vol. 2, pp. 637b et 638a.

⁹³ Cet auteur reconnaît ici qu'il subsiste un doute au sujet de la date de cette bataille, à savoir si elle a eu lieu avant ou après la mort du Cid. Il pencherait plutôt pour la première hypothèse : « Aquí vuelven a andar diferentes los historiadores ; porque habiendo venido el rey Bucar dos veces sobre el Cid, como queda dicho en el capítulo pasado, los unos hacen una de las dos jornadas, y de los otros, parte dan el socorro del rey don Pedro a la primera, y parte a la segunda, quando ya era muerto el Cid. Pero por las circunstancias referidas, tengo por averiguado, que fue en la primera que el rey Bucar hizo después de ganada Valencia por el Cid [...] », in G. ESCOLANO, *Décadas de la historia de la insigne y coronada ciudad y reino de Valencia*, Ed. facsímil de la edición de 1878, Valencia, Diselva, 1987, p. 236.

Y apenas puso el pié en ella [la ciudad de Huesca], cuando se extendió un rumor por aquella tierra y la del reino de Valencia, que Bucar rey moro de Marruecos, había apellidado toda la Africa, hasta los montes claros, y juntando treinta y seis reyes paganos, para venir con sus armadas a nuestros mares, como a ganar perdones (a que ellos llaman Gazia, como nosotros Bula de la Cruzada), y arrancar del mundo y de la ciudad de Valencia el Cid, que servia de verdugo dellos en el mundo. El Cid andaba ya viejo y cansado [...], acogiése al puerto seguro de su ordinario valedor el rey de Aragon [...]. Como quiera que ello fuese, cuentan nuestras historias, que trabada la batalla se apareció peleando contra los moros aquel mesmo caballero, que en su caballo y armas blancas, con la cruz colorada en el pecho, se habia aparecido en la de Huesca. Conocieron por la divisa que era su nuevo patron San Jorge, y vieronle como se entraba con estraña braveza entre los escuadrones mahometanos, matando cuantos le miraban y poniéndolos en huida con solo el ruido de sus armas⁹⁴.

Aussi, tandis qu'Alphonse X, roi de Castille et de León, rapporte les exploits de saint Jacques en faveur du Cid, valeureux chevalier d'origine castillane, Escolano, chroniqueur d'une ville appartenant désormais au royaume d'Aragon, rapporte ceux qu'accomplit saint Georges en faveur des troupes du Cid, associées pour la circonstance au roi aragonais Pierre I^{er}. Les deux versions de cette légende sont donc emblématiques de l'attachement des saints matamores à un territoire particulier, et de la volonté des auteurs de rendre compte de cette étroite relation. Jacques, détrôné dans le royaume de Castille et de León par Isidore, reprend tout de même ses droits grâce au récit d'Alphonse X, composé dans la deuxième moitié du XIII^e siècle, tandis que Georges reste « intouchable » et apparaît définitivement lié à la couronne d'Aragon. Selon la Chronique, c'est ainsi que les combattants chrétiens du royaume d'Aragon racontent l'avoir vu apparaître lors de la bataille d'Alcoraz en faveur du même Pierre I^{er} (Huesca, 1096) [carte 8], puis lors de la conquête de Majorque (1229) et de la bataille de Santa Maria del Puig (1238) en faveur de Jacques I^{er} [carte 9]. Il apparaît enfin lors la bataille du *barranco* d'Alcoy (1275) en faveur du même roi aragonais Jacques I^{er}, *el Conquistador* [carte 10], et lors de la reconquête de Minorque en 1287 en faveur d'Alphonse III (?)⁹⁵. Si saint Georges reste fidèle à une couronne aragonaise qui lui est tout entière acquise, saint Isidore ne parvient pas à supplanter son prédécesseur saint Jacques sur la durée, et à partir du milieu du XIII^e et de la bataille de Jérez de la Frontera, c'est de nouveau saint Jacques qui vient au secours des troupes chrétiennes du futur Alphonse X de Castille et León.

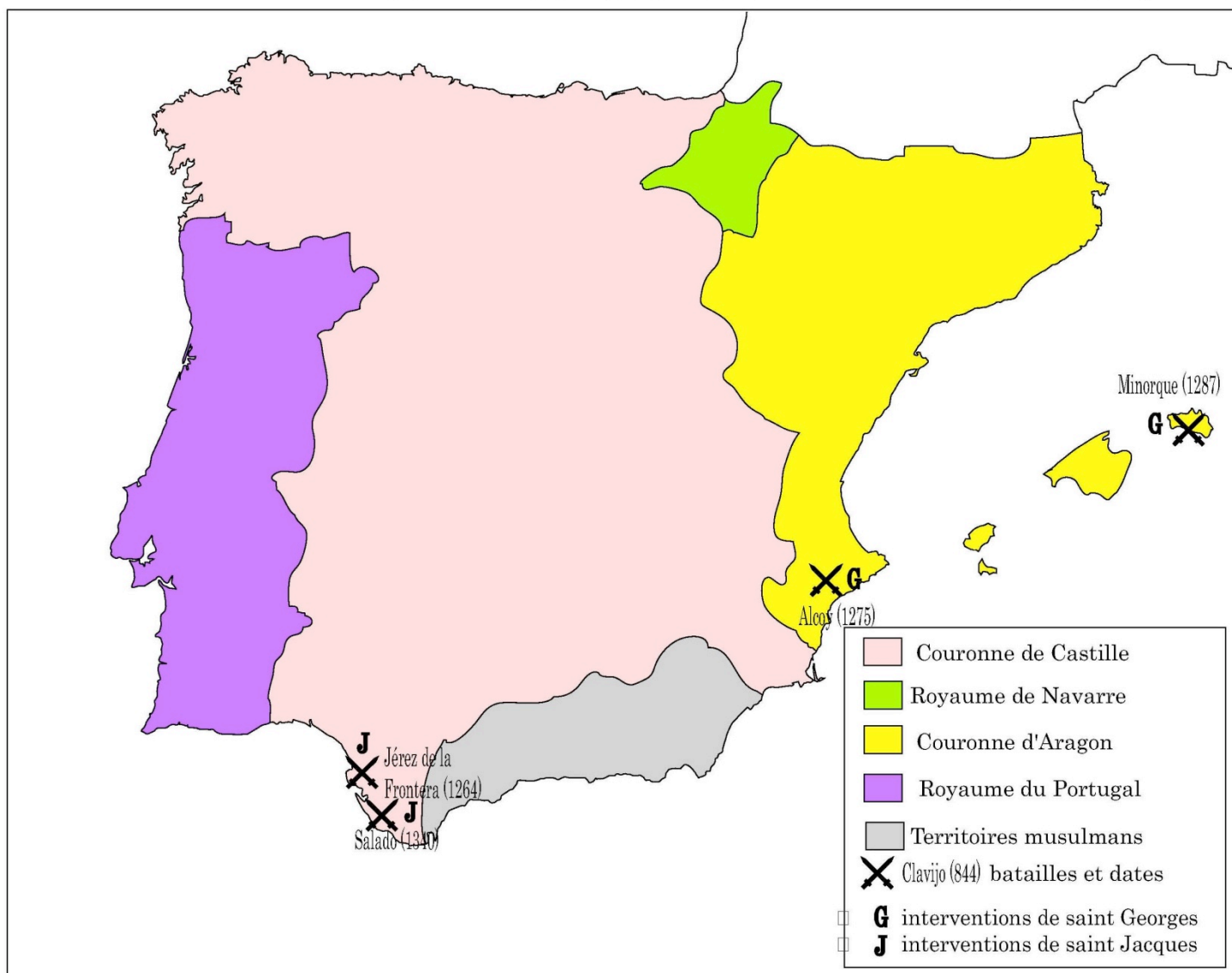
⁹⁴ *Ibid.*, pp. 235-236.

⁹⁵ Cette bataille n'est répertoriée que par un auteur : P.M. CARBONNEL, *op. cit.*, p. 109, qui la situe sous le règne d'Alphonse II.

C'est également saint Jacques qui intervient lors de la bataille du *río* Salado pour venir en aide aux troupes du roi Alphonse XI. Le cri de « Santiago » redevient d'ailleurs le cri de ralliement de ces troupes castillanes, comme le montre encore une fois ces quelques mots de la chronique d'Alphonse le sage :

Et fueronlos ferir, llamando a vna uoz « Santiago! », et a las vezes « Castiella! »⁹⁶.

10. APPARITIONS DES SAINTS MATAMORES DU MILIEU XIII^e SIECLE A 1492



⁹⁶ *Primera crónica general de España*, pp. 726b et 727a.

Incontestablement, nous avons affaire à une « territorialisation » des saints matamores, dont nous voyons clairement qu'ils sont associés à une zone géographique particulière. Ce sont des saints militaires fermement ancrés dans une Histoire mais aussi dans un espace, des saints patrons qui protègent, défendent et libèrent les Chrétiens d'Espagne du joug musulman, et auxquels se raccrochent ces Chrétiens dans les dures heures de la Reconquête.

B. Des saints au service d'une identité : la question du patronage

Patronus en latin tanto quiere decir en romance como padre de carga; ca asi como el padre es cargado de hacienda de su fijo en crialle et guardalle et buscallo todo el bien que pudiere, asi el que face la iglesia es tenuto de sofrir la carga della, abondándola de todas las cosas quel fueren menester quando la face, et amparándola después que fuere fecha. El patronadgo es derecho ó poder que gana en la iglesia por los bienes que hi face el que es padrón de ella; et este derecho gana home por tres cosas: la una por el suelo que da en que se faga la iglesia: la segunda por facerla: la tercera por el heredamiento quel da á que llaman dote, onde vivan los clérigos que la sirvieren [...]. Cuidado debe haber el padron en guardar su iglesia et sofrir trabajo por ella quando menester fuere; ca si alguno quisiere facer en ella ó en sus cosas daño ó menoscabo él la debe amparar⁹⁷.

L'un des rôles fondamentaux du saint patron est, on l'aura compris à la lecture de ce texte de loi d'Alphonse X visant à définir la fonction des patrons et du patronage, celui de protéger l'institution qu'est l'Église ainsi que ses fidèles. C'est justement cette définition qui sera l'un des fers de lance de l'argumentaire de Quevedo lorsqu'au XVII^e siècle le patronage de saint Jacques sera remis en cause et que l'auteur, chevalier de l'Ordre de saint Jacques, sera chargé de sa défense⁹⁸. Qui pourrait douter de la qualité de patron de ces quatre saints matamores, intercesseurs et protecteurs efficaces qui interviennent miraculeusement lors des batailles de la Reconquête pour apporter la victoire aux Chrétiens contre les envahisseurs musulmans ? Mais ce n'est pas le seul élément déterminant et, on le voit ici, le saint patron est étroitement associé au « *suelo* », sol sur lequel sera amenée à se développer l'Église, notamment grâce à la fondation d'institutions

⁹⁷ ALFONSO X, *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Madrid, Imprenta Real, 1807, tomo I, partida I, título XV, pp. 400-401.

⁹⁸ F. DE QUEVEDO Y VILLEGAS, *Memorial por el patronato de Santiago, y por todos los santos naturales de España, en favor de la elección de Cristo, Nuestro Señor*, Pedro Lacavalleria, Barcelona, 1628, fol. 2v. Nous reviendrons bien évidemment sur le problème crucial du patronage de l'Espagne au XVII^e siècle et les diverses conséquences que cela a impliqué sur les représentations textuelles et iconographiques de saint Jacques.

religieuses sous le patronage du saint. À cet égard, saint Jacques est encore une fois exemplaire : il est incontestablement « le » Patron de l'Espagne, car c'est grâce à sa prédication que se serait implanté le christianisme dans la péninsule. Évangéliste de l'Espagne, il est en outre le fondateur de plusieurs églises, où il aurait installé certains de ses disciples, pensons par exemple au Temple de Saragosse, construit à la demande de la Vierge qui lui serait apparue sur un pilier de jaspe⁹⁹. C'est d'ailleurs à ce titre qu'il est reconnu, dès la diffusion de l'ode de Beato de Liébana et avant l'invention de ses reliques, comme la « *cabeza de oro refulgente para España* » et le « *defensor y patrono vernáculo* » du roi Maurégar¹⁰⁰. Patron de la royauté, il est aussi le patron de toute l'*Hispania*. Qu'en est-il donc ensuite, à l'époque où la lutte contre l'ennemi musulman se mêle aux luttes intestines et à la division des royaumes chrétiens ? Peut-on encore parler d'un saint Jacques représentant de l'ensemble des territoires chrétiens en lutte ou récemment conquis ?

Saint Jacques, un saint « national »¹⁰¹ ?

Le culte de saint Jacques en Espagne n'est pas à l'origine un culte populaire. Certes, avec la diffusion des *Comentarios al Apocalipsis* de Beato, l'idée d'une prédication évangélique en terre d'Espagne de l'apôtre saint Jacques est plutôt favorablement accueillie, confirmée bientôt par l'invention du sépulcre qui va de pair avec la protection toute particulière offerte par les reliques apostoliques. Il s'agit plutôt d'un culte qui reste essentiellement l'apanage des rois, rois asturiens puis léonais qui le considèrent comme leur patron légitime. Plusieurs historiens se sont penchés sur la façon dont les souverains ont, au fil des siècles, présenté le saint apôtre¹⁰². Suite à un méticuleux dépouillement des

⁹⁹ Voir *supra*, chapitre 1, pp. 15-16. Rappelons également que Beatus considère les Asturies, foyer de résistance chrétienne, comme une province de l'*Hispania*, et affirme bien que saint Jacques est le patron de cette *Hispanie*, qui correspond à l'espace géographique de la péninsule ibérique. À ce propos voir T. DESWARTE, *De la destruction à la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-Léon (VIII^e-XI^e siècles)*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 95.

¹⁰⁰ Voir *supra*.

¹⁰¹ Bien sûr, il est difficile, au sujet de l'Espagne médiévale, de parler de nation, idée qui surgit et ne triomphe véritablement qu'aux XVIII^e et XIX^e siècles. Cependant, on ne saurait nier qu'il existe au Moyen Âge et à l'époque moderne un sentiment national qui s'incarne dans divers sujets et objets, notamment religieux. On considérera donc cette notion selon la définition qu'en donne A. TALLON, celle d'une « une pluralité de liens qui unissent une communauté humaine large, pluralité qui crée le sentiment d'une communauté de destin » in *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle*, Paris, P.U.F., 2002, p. 4 ; Sur ce point, on pourra également consulter : J.F. SCHAUB, « Le sentiment national est-il une catégorie pertinente pour comprendre les adhésions et les conflits sous l'Ancien Régime ? » in *Le sentiment national dans l'Europe méridionale aux XVI^e et XVII^e siècles (France, Espagne, Italie)*, A. TALLON (éd.), Madrid, Casa de Velázquez, 2007, pp. 155-167 ; H.G. KOENIGSBERGER, « National Consciousness in Early Modern Spain », in *Politicians and Virtuosi. Essays in Early Modern History*, Londres, Hambledon Press, 1986, pp. 121-147, particulièrement p. 147.

¹⁰² Nous pensons notamment aux travaux de L. HUIDOBRO Y SERNA, *Las peregrinaciones jacobaeas*, Publicaciones del Instituto de España, Madrid, 1949, tome I, pp. 385-386. Dans cet ouvrage, on trouve en outre de précieuses informations concernant le pèlerinage et son organisation, les pèlerins (y compris les personnalités de haut rang), les donations et privilèges accordés, etc. Nous pensons également à l'ouvrage

sources diplomatiques, ils sont à même de nous présenter un intéressant et très significatif relevé des occurrences concernant saint Jacques :

Surtout, saint Jacques s'affirme comme le premier patron des rois. Certes, il leur arrive parfois d'invoquer par la suite d'autres saints patrons, à l'instar de Pierre, Jean-Baptiste et Pélage. Néanmoins, le patronage de Jacques semble le plus fort. En 829/834, Alphonse II déclare qu'il construit l'église de saint Jacques « pour notre âme et celles de nos parents ». En 858, Ordoño I^{er} étend la zone d'immunité à six milles autour de l'église en signe de « révérence et d'honneur pour le bienheureux Jacques, notre apôtre », expression plusieurs fois reprise par la suite. [...] Simultanément, dès les premiers diplômes royaux, l'apôtre, l'*Hispania* et le roi sont étroitement associés. En 829/834 et 858, Alphonse II et Ordoño I^{er} le qualifient de « patron en seigneur de toute l'Espagne » (*patronum et dominum totius Hyspaniae*), titre qui repose sur la croyance en l'apostolat du saint dans la péninsule¹⁰³.

En outre, la découverte du saint sépulcre vient confirmer cette croyance de l'apostolat de saint Jacques et renforcer son titre de patron. Ainsi les rois qui se sont succédés à la tête des royaumes de Castille et de León auraient-ils eux-aussi affirmé leur dévotion au patron saint Jacques. Si l'on en croit le relevé des occurrences effectué par Huidrobo à la fin des années 1940, Ramire II, en 934, aurait présenté saint Jacques comme « *celestial y sumo Apóstol* », Doña Urraca, en 1087, comme « *Patrono Mío* », Ferdinand II, en 1161, comme « *Patrón nuestro Santiago* », Alphonse XI, en 1181, aurait écrit « *mío patrón et de toda España, que él sea mío guardador* ». Puis, bien plus tard encore, les Rois Catholiques l'auraient qualifié, en 1492, de « *bienaventurado apóstol, nuestro patrón y guía de reyes* », Charles Quint, en 1527, de « *glorioso apóstol Señor Santiago* », et enfin, en 1643, Philippe IV de « *glorioso apóstol señor Santiago y patrón* »¹⁰⁴. Ajoutons qu'Alphonse VI, dont l'ambition est de régner sur toute l'*Hispania*, dont il se présente parfois comme l'« empereur », place également son *imperium* sous le patronage de saint Jacques. Il l'affirme clairement dans un acte de 1072 rendant compte de la suppression d'un ton lieu pour faciliter le pèlerinage à Compostelle qu'il définit comme un « présent [...] à l'apôtre saint Jacques, sous la protection duquel la terre et le gouvernement de toute l'Espagne sont placés »¹⁰⁵. Plus tard encore, Ferdinand II semble résolument œuvrer en faveur du patronage du saint apôtre, malgré la division des royaumes de Castille et de León. Comme

beaucoup plus récent, (mais aussi plus rigoureux en ce qui concerne la méthode), de T. DESWARTE, *op. cit.* pp. 104-105.

¹⁰³ Ibid. Les sources de Deswarte sont les suivantes : P. BLANCO LOZANO, *Colección diplomática de Fernando I^{er}*, 1037-1065, Centro de Estudios e investigaciones San Isidoro, 1987; *La documentación del Tumbo A de la catedral de Compostela : estudio y edición*, M. LÚCAS ÁLVAREZ (éd.), Fuentes y Estudios de Historia Leonesa 64, León, CEISI, 1997.

¹⁰⁴ L. HUIDOBRO Y SERNA, *op. cit.*, p. 385.

¹⁰⁵ T. DESWARTE, *op. cit.*, p. 220.

le remarque Herbers, c'est au contraire « *la división de Castilla y León en dos reinos [la que] fomentó el desarrollo del patronato político de Santiago, en la segunda mitad del siglo XII. En un reino más bien pequeño, creció la importancia del apóstol casi de forma obligada* »¹⁰⁶. Il ajoute pourtant que Ferdinand II envisage saint Jacques non pas comme le patron du seul royaume indépendant de León, mais bien comme le patron de l'Espagne, s'appelant lui même dans un diplôme de 1158 « *rex Hypanorum, Iacobi vexillifer* »¹⁰⁷. On perçoit ici la volonté – politique – d'étendre le patronage de saint Jacques au-delà des frontières de la Galice et du León, d'en faire un saint « national », avec une dimension pan-hispanique¹⁰⁸. Cette extension du patronage de saint Jacques est également sensible dans le jeune royaume du Portugal, ce dont témoignent certaines sources portugaises : c'est le jour de la saint Jacques, et grâce à son intercession, qu'aurait été remportée par Alphonse Enríquez la victoire d'Ourique en 1139¹⁰⁹. Ce même roi portugais Enríquez et son fils Sancho, auraient par ailleurs gagné Santarem en 1184 et Silves en 1189 grâce à la protection de l'apôtre – mais aussi aux troupes de l'archevêque de Compostelle Pedro Suárez de Deza. Ces épisodes¹¹⁰ sont rapportés dans le *Codex Calixtinus* sous la forme d'un récit de miracle, le « *Milagro de Santiago de la liberación de los cristianos y huida de los sarracenos de Portugal* », composé de trois leçons, dans lesquelles sont affirmés la dévotion des rois portugais pour saint Jacques ainsi que le lien étroit qui les unit :

Ved cómo vuelve de Dios las grandezas con los Macabeos
y prodigios viejos desde los cielos vienén.
Cae la gente agarena y los justos triunfan doquiera,
y bajo el rey Alfonso cae hasta Miramolín,
Y de Santiago al servicio está también el rey Sancho,
como su padre antes érale fiel amigo.
Ya la regia virtud y con ella el fiel vasallaje
que a Santiago toca, llena los dos reinados. [...]
Muchos por eso que lo merecieron por serle más fieles,
a Santiago el Mayor vieron con ellos luchar¹¹¹.

¹⁰⁶ K. HERBERS, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica...*, p. 72.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 74.

¹⁰⁸ *Ibid.*, voir également P. HENRIET, « Y a-t-il une hagiographie de la Reconquête hispanique... ».

¹⁰⁹ K. HERBERS, *op. cit.*, pp. 85-86, P. HENRIET, *art. cit.* Selon ce dernier, cet épisode aurait été rapporté dans la *Chronica Gothorum* et les *Anales portugalenses veteres*.

¹¹⁰ Au sujet de ce miracle voir les précisions apportées in A. MORALES, C. TORRES et J. FEO (éds.), *Liber sancti Iacobi, Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, Junta de Galicia, 2004, p. 636, note 1006. Voir aussi, P. DAVID, « La première campagne d'Abou Yousof el Mansour contre Silves (1190) », in *Bulletin des études portugaises et de l'Institut français au Portugal*, Coimbra, Livraria Bertrand, 1952, n°16, pp. 177-184.

¹¹¹ *Ibid.*, leçons I et III, pp. 637-638.

C'est donc d'une part la croyance en l'apostolat de saint Jacques en Espagne, et d'autre part celle en la présence de ses restes en Galice, qui font de saint Jacques le patron d'une monarchie asturienne, léonaise, castillane, portugaise et enfin espagnole, mais, c'est aussi, bien entendu, la croyance en une intercession efficace lors des combats menés par ces souverains. De fait, saint Jacques devient également le « patron par excellence de la guerre royale »¹¹², avant même que ne naissent les légendes sur ses interventions miraculeuses. C'est ainsi que nous savons qu'Alphonse III, est celui qui « pour la première fois établit un lien étroit et explicite entre la guerre et l'apôtre. En 893, le roi délivre le premier diplôme qui implore l'intercession du saint pour "obtenir la victoire sur les ennemis" »¹¹³ :

Uobis domino et glorioso ac post Dominum fortissimo patrono Sancto Iacobo, cuius corpus tumulatum esse dignoscitur sub Arcis marmoricis, prouincie Galletie, nos famuli uestri Adefonsus rex et Exemena regina in Domini nostri Ihesu Christ amore et honore uestre perpetue glorie et propter remissionem peccatorum nostrorum et ut nobis in presenti seculo uictoriam de inimicis tribuatis et post, consortium cum sanctis angelis uestra intercessione mereamur percipere [...]»¹¹⁴.

Ce n'est que le premier exemple d'une longue série d'invocations des rois confiant en l'intercession de saint Jacques dans les choses de la guerre. Ils sont d'ailleurs nombreux à se rendre en pèlerinage sur le sépulcre du saint ainsi qu'à faire des donations à l'Église de Compostelle avant les combats, afin de s'assurer de la protection, voire de l'aide matérielle, de l'apôtre. C'est, par exemple, le cas de Ferdinand I^{er} qui, avant la bataille de Coimbra, passe trois jours à prier devant le sépulcre de l'apôtre, épisode décrit par l'auteur de l'*Historia Silense*, que nous avons déjà évoqué et cité plus haut¹¹⁵. Ce pèlerinage est d'ailleurs complété par un autre voyage à Compostelle l'année suivante, lors duquel le roi reconnaît que saint Jacques est son patron et celui de la famille royale, son épouse la reine Sancha et ses enfants. En effet, dans le diplôme rédigé en juin 1065 à Compostelle, le roi qualifie le saint de « *nostri patroni Sancti Iacobi apostoli* »¹¹⁶. Ce patronage « de la guerre royale », pour reprendre les termes de Deswarte, se verra bientôt conforté par les interventions miraculeuses de ce saint « recyclé » en chef militaire pour la circonstance.

¹¹² T. DESWARTE, *op. cit.*, p. 106.

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ M. LUCAS ALVÁREZ, *La documentación del tumbo A de la catedral de Santiago de Compostela, estudio y edición*, 64, León, Centro de estudios e investigación San Isidro, 1997, p. 81.

« À toi glorieux patron, le plus puissant après le Seigneur, saint Jacques, dont on sait que la sépulture repose dans un sépulcre de marbre dans la province de Galice, nous sommes, nous, le roi Alphonse et la reine Chimène, tes serviteurs, en l'honneur de notre Seigneur Jésus Christ, par amour à ta gloire perpétuelle et pour le pardon de nos péchés. Et, pour que tu nous concèdes la victoire contre nos ennemis dans cette vie et qu'ensuite nous méritions d'accéder à la communion avec les saints anges grâce à ton intercession... ».

¹¹⁵ Voir *supra*, « L'émergence de la figure de saint Jacques ».

¹¹⁶ P. BLANCO LOZANO, *op. cit.*, p. 186.

Ce n'est d'ailleurs pas par hasard qu'il deviendra également, dès le XII^e siècle, le patron de certains des chevaliers chrétiens d'Espagne, notamment ceux appartenant à l'Ordre de saint Jacques. Née à Caceres vers 1170 sous l'impulsion de Ferdinand II, cette milice religieuse qui servait, sous l'étendard du saint apôtre, l'Église de Compostelle, les souverains chrétiens et Rome, avait, à l'origine, vocation à combattre les envahisseurs musulmans¹¹⁷. Saint Jacques devenait, *de facto*, le patron de cette milice religieuse comme de tous les territoires qu'elle contribuait à libérer et à maintenir sous domination chrétienne. Avec l'apparition à Clavijo, et la diffusion, à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle, du privilège des vœux qui lui est associé¹¹⁸, le patronage de saint Jacques s'étend de ce fait à tous les guerriers de la Reconquête, mais aussi à la population qui se voit et se verra dans l'obligation de lui payer un tribut annuel, c'est à dire à la population de toute l'*Hispania*¹¹⁹ :

Tantum igitur apostoli miraculum post inopinatam uictoriam considerantes, deliberauimus statuere patrono et protectori nostro beatissimo iacobo donum aliquod in perpetuum permansurum. Statuimus ergo per totam hispaniam, ac uniuersis hispaniarum partibus, quascumque deus sub apostoli iacobi nomine dignaretur a sarracenis liberare, uouimus obseruandum, quatinus de uno quoque iugo bouum singule mensure de meliori fruge ad modum primitiarum et de uino similiter ad uictum canonicorum in ecclesia beati iacobi commorantium annuatim ministris eiusdem ecclesie in perpetuum persoluantur¹²⁰.

Par ailleurs, saint Jacques est unanimement reconnu comme le patron des chevaliers, comme le chevalier le plus illustre, le seul dont le roi puisse être le vassal et le seul à pouvoir procéder à son adoubement. C'est ainsi qu'il existe une statue articulée de saint Jacques, le *Santiago del espaldarazo*, conservée au monastère de las Huelgas de Burgos,

¹¹⁷ Pour des détails au sujet de l'Ordre militaire de saint Jacques, voir, entre autres nombreuses études, les travaux classiques de D.W. LOMAX, *La Orden de Santiago (1170-1275)* in *Escuela de Estudios medievales*, 33, Madrid, CSIC, 1965 ; C. DE AYALA MARTÍNEZ, *Las órdenes militares hispánicas en la Edad Media (siglos XII-XV)*, Madrid, Latorre Literaria, 2003 ; A. DEMURGER, *Chevaliers du Christ. Les ordres religieux militaires au Moyen Age, XI^e-XVI^e siècles*, Paris, Le Seuil, 2002. Nous ne manquerons pas de nous arrêter prochainement sur l'influence décisive de cet ordre sur les représentations de saint Jacques. Cet ordre est en effet un important commanditaire d'œuvres – textes mais aussi peintures, sculptures, etc... – consacrées au saint chevalier. Rappelons également que Francisco de Quevedo y Villegas, chevalier de l'Ordre de saint Jacques, est également l'auteur d'un traité pour la défense du patronage exclusif de saint Jacques sur l'Espagne. Voir *supra*.

¹¹⁸ Voir le texte intégral joint en annexes, pp. 89 et suiv.

¹¹⁹ K. HERBERS, *op. cit.* p. 69.

¹²⁰ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, A. LÓPEZ FERREIRO (éd.), *Historia de la santa A.M. iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, Imprenta del seminario Conciliar central, 1899, tome 2, p. 135.

« Après avoir contemplé un si grand miracle de l'apôtre suite à une victoire aussi inespérée, nous décidâmes d'établir, en faveur de notre patron et protecteur saint Jacques, une donation perpétuelle. Nous avons donc décidé que, dans tout le territoire de l'*Hispanie* – et nous avons promis de la faire respecter dans toutes les zones de l'*Hispanie* que Dieu, grâce à l'intercession de saint Jacques, libèrerait des Srrasins – chaque feu possédant un attelage de boeufs, destinerait une partie des meilleures récoltes des prémices, et la même quantité en vin, aux ministres de Saint-Jacques pour nourrir les clercs qui y résident ».

qui servait à armer d'illustres chevaliers, en particulier certains monarques, tel Alphonse XI, selon ce qui est rapporté dans sa chronique¹²¹ :

Y entre tanto / que ellos se ayuntavan para esto, el rrey partio de Burgos e fue por sus jornadas en rromería a visitar el cuerpo santo del apostol Santiago. E antes que llegase a la çibdat, fue de pie desde vn lugar que dezian la Monxoya; e otrosi de / pie en la yglesia de Santiago, e velo ay esa noche toda, teniendo sus armas ençima del altar; y en amanesçiendo, el arçobispo don Joan de Limia dixole una misa, e bendixo las armas; y el rrey armose de todas sus armas, de ganbax e de loriga e de quixotes e de canilleras e çapatos de fierro, e çifiose su espada, e tomo el por si mesmo todas las armas del altar de Santiago, que gelas non dio ninguno: e fizieron llegar la ymagen de Santiago, que estaua ençima del altar al rrey, e llegose el rrey a ella, et fizo que le diese vna pezcçada en el carrillo. Et desta guisa rrescribio caballeria este rey don Alonso del apostol Santiago¹²².

Le culte de saint Jacques est donc un culte « politique », étroitement associé à sa nouvelle condition de soldat du Christ. En effet on voudrait imposer ce saint comme le patron d'un royaume « unique », d'une Espagne en lutte et enfin reconquise. C'est en tout cas le propos de la monarchie asturo-léonaise, dont le projet de restaurer l'unité wisigothique s'appuie notamment sur la figure du patron « national » saint Jacques. Ce projet néogothique de reconquête et de restauration de l'*Hispania* est d'ailleurs déjà tout à fait sensible dans le cycle historiographique des *Chroniques asturiennes*. De même, la restauration de l'*Hispania* continuera d'être au cœur des ambitions des successeurs des rois asturo-léonais, ce dont ne manqueront pas de rendre compte les chroniqueurs médiévaux plus tardifs¹²³. Comme le remarque André Vauchez, il s'agit d'ailleurs là d'un projet soutenu par l'Église qui, de manière générale, « tentait de renforcer le sens de l'unité nationale contre les tendances des particularismes et l'émiettement féodal, en faisant des souverains les lieutenants ou les porte-drapeaux d'un saint symbole du royaume dont il devenait le protecteur attitré »¹²⁴. Pour illustrer son propos cet historien cite précisément l'exemple des rois de Castille qui se qualifiaient notamment de *vexillifer sancti Jacobi*.

Malgré tout, dans les faits nous voyons comment en réalité le patronage de saint Jacques est, malgré le souhait de la monarchie, essentiellement lié aux royaumes du Nord-Ouest péninsulaire. Il y est bien implanté, saint Jacques étant à la fois le patron de la monarchie, fidèle soutien lors de ses actions militaires, le patron des chevaliers, ainsi que celui de la population forcément au fait de la protection militaire qu'il offre, puisqu'elle

¹²¹ Voir annexes, fig. 2, p. 318.

¹²² *Gran Corónica de Alfonso XI*, D. CATALÁN (éd.), Madrid, Gredos, 1976, tome I, p. 507.

¹²³ T. DESWARTE, *op. cit.*, chapitre 2 « Alphonse III et la restauration du royaume des Goths » et chapitre 3 « La glorification du pouvoir royal d'Ordoño II à Ferdinand I^{er} », pp. 111-207 ; K. HERBERS, *op. cit.*

¹²⁴ A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Ecole française de Rome, B.E.F.A.R., 241, 1988 [1^{ère} Ed. 1981], pp. 194-195.

doit lui en rendre grâce par le paiement d'un tribut. Parallèlement, le patronage de saint Jacques est bien entendu promu par les prélats de Compostelle qui souhaitent éviter que leur ville ne soit éclipsée par l'ancienne métropole wisigothe enfin reconquise en 1085 : Tolède. C'est en grande partie à cela que se consacre Diego Gelmírez, évêque depuis 1100, qui s'appuie bien évidemment sur la figure de saint Jacques. Il fait rédiger l'*Historia Compostellana*, histoire mettant en exergue son propre parcours – après avoir été premier évêque il est nommé en 1120 archevêque de Compostelle¹²⁵ – mais aussi l'Histoire de la ville et par conséquent des reliques apostoliques. C'est sur ce dernier point que repose la stratégie de l'évêque pour soutenir Compostelle et, avec elle, le patronage de saint Jacques : la présence du corps de l'apôtre apporté par ses disciples quelques siècles plus tôt et découvert par l'évêque Teodomiro donne à Compostelle une dimension bien supérieure aux autres métropoles de la péninsule¹²⁶. Il a tout intérêt à diffuser le culte du patron de l'Espagne, intimement lié à Compostelle. Le XII^e siècle est donc résolument le siècle de saint Jacques, reconnu comme patron par la monarchie, la chevalerie, et promu comme tel par un archevêché qui met en avant sa condition d'apôtre (*Historia Compostellana*), mais aussi sa condition de nouveau *miles Chriti* (*Privilège des vœux de Ramire I^{er}*)¹²⁷. Il s'agit là d'un patronage durable, que l'on veut étendre à toute l'Espagne, reconquise et à reconquérir, un patronage qui se veut pan-hispanique, un « culte apostolique et national, qui pouvait souder les Chrétiens autour d'eux [des souverains asturiens, puis léonais] dans la lutte contre les Musulmans »¹²⁸, mais qui n'arrive

¹²⁵ C'est en effet à cette date que la papauté concède la dignité archiépiscopale à Compostelle, de manière provisoire tout d'abord jusqu'à la reconquête de Mérida. Mais en 1124, cette dignité est en fin de compte confirmée de manière définitive.

¹²⁶ A noter toutefois qu'il n'est pas question dans cet ouvrage de l'apostolat de saint Jacques en Espagne. Voir l'édition de E. FALQUE, *Historia Compostellana*, Akal, Madrid, 1994, pp. 66-76.

¹²⁷ Il convient de préciser que, dans ce texte, plusieurs points justifient le titre de patron de saint Jacques. Ainsi, l'apparition à Clavijo et la nouvelle fonction de saint militaire occupée par saint Jacques sont fondamentales, également mise en avant la mission confiée à saint Jacques par le Christ lui-même, qui le transforme en légitime protecteur de l'Espagne Chrétienne. Ainsi le saint affirme, dans le discours qu'il adresse au roi, que le Christ lui a confié l'évangélisation et la protection de l'Espagne et que c'est pour cela qu'il l'aidera dans sa lutte contre les Maures : « Numquid ignorabas quod dominus meus ieshus xpistus alias prouincias aliis fratribus meis apostolis distribuens totam hispaniam mee tutele per sortem deputasset et mee commisisset protectioni ? Et manu propria manum meam astringens : Confortare, inquit, et esto robustus ; ego enim ero tibi in auxiliomet mane superabis in manu dei sarracenorum a quibus obsessus est innumerabilem multitudinem », in *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, A. LÓPEZ FERREIRO (éd.), *op.cit.*, pp. 132-137.

« Ignorerais-tu, par hasard, que mon seigneur Jésus Christ quand il a distribué les provinces du monde à mes frères les apôtres, m'a assigné la garde de toute l'Espagne et m'en a confié la protection ? Et, prenant ma main dans la sienne, il me dit : Aies confiance et sois courageux, car je te porterai secours et demain matin, grâce à la main de Dieu, tu vaincras l'immense multitude des sarrasins qui t'assiègent ».

¹²⁸ P. HENRIET, « Un exemple de religiosité politique : saint Isidore et les rois de León (XI^e-XIII^e siècles) », in *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Age et à l'époque moderne. Approche comparative, (actes du colloque organisé par le Laboratoire de recherches sur l'histoire des congrégations et ordres religieux, 15-17 mai 1997, Wrocław)*, M. DERWICH et M. DMITRIEV (éds.), Wrocław, LARHCOR, 1999, p. 77.

cependant pas à s'implanter avec force dans le royaume d'Aragon¹²⁹. La donne change bien entendu avec la réunification des royaumes de Castille et d'Aragon et la Conquête du royaume de Grenade sous les Rois catholiques¹³⁰. Saint Jacques sera désormais, sans conteste possible, le patron d'un royaume catholique unifié, garant d'une identité « nationale » et religieuse, et il le restera, malgré les divers soubresauts connus au XVII^e siècle, qui feront l'objet d'un développement ultérieur.

Saint Isidore et saint Émilien, copies ou concurrents locaux ?

y sobre todo tienen los Reyes de España más obligación de ser devotos de San Isidoro porque él es depurado por mano de Dios para guarda y amparo de ellos como el mismo san Isidoro lo reveló al rey don Alfonso el séptimo cuando vino a socorrerlo con la mano y espada del apóstol Santiago estando sobre la ciudad de Baeza según se contiene en el capítulo xxxii del dicho libro siguiente de los milagros de san Isidoro. Y así mismo intervino con Santiago en hacer que se ganasen las ciudades de Mérida y de Córdoba y Sevilla y Toledo y otras muchas ciudades y villas de estos reinos según parece por las crónicas antiguas y más auténticas de España y algo de ello en este su tratado¹³¹.

C'est par la protection et l'aide militaire qu'il offre aux rois espagnols que Lucas de Tuy explique au XIII^e siècle la dévotion – par ailleurs décrite comme nécessaire et obligatoire – de ces derniers pour saint Isidore. Mais l'argument de la protection offerte par Isidore lors des combats menés par la monarchie léonaise est loin d'être le seul en faveur du patronage de ce saint. C'est par ailleurs un argument assez tardif dans la mesure où le premier récit rapportant son intercession lors de combats – en l'occurrence lors de la prise de Baeza – est intégré dans l'*Historia Translationis Sancti Isidori*, histoire anonyme de la translation de ses restes, datée de la fin du XII^e siècle¹³². Or, la relation entre saint Isidore et les souverains castillano-léonais, qui a d'ailleurs été très précisément étudiée

¹²⁹ A ce propos, T. DESWARTE, « Saint Jacques refusé en Catalogne : la lettre de l'Abbé Césaire de Montserrat au pape Jean XIII ([970]) », in *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne...*, pp. 143-155. En effet, les prélats catalans refusent de reconnaître la prédication de saint Jacques en Espagne : il n'incarne donc pas l'Église d'Espagne dans son ensemble et se retrouve, de fait, exclu des terres de l'Espagne orientale qui préférèrent se tourner vers d'autres saints, tels saint Georges, et vers d'autres centres religieux comme Rome : « L'Église catalane refuse quant à elle la tradition de l'évangélisation jacobine et, par là même, l'unicité de l'Église d'Espagne sous la férule léonaise ; dans une Catalogne tournée depuis le milieu du X^e siècle vers Rome [...] », p. 154.

¹³⁰ On peut tout de même constater que l'Aragon reste attaché à son patron saint Georges. Nous reviendrons sur ce point, mais il est à noter que les ornements du sépulcre des rois catholiques situé à Grenade sont tout à fait significatifs : en effet on trouve sur le tombeau d'Isabelle la figure de saint Jacques matamores, tandis que sur celui de Ferdinand est représenté saint Georges tueur de dragon. Voir annexes, fig. 6, p. 322 ; fig. 29, p. 345.

¹³¹ L. DE TUY, *Libro de los miraglos de sant Isidro arzobispo de Seuilla*, Salamanca, [s.n.], 1525, f. 16a.

¹³² Nous joignons en annexe le texte latin de la prise de Baeza telle qu'elle est contée in J.A. ESTEVEZ SOLA (éd.), *op.cit.*, pp. 169-171, ainsi que la traduction de ce texte en français publiée par P. HENRIET dans son article « Un exemple de religiosité politique... », pp. 93-94. Voir annexes, texte 4, pp. 94 et suiv.

par Patrick Henriët dans divers articles dont nous suivrons ici en grande partie les conclusions¹³³, a commencé un siècle plus tôt.

Nous savons déjà que saint Isidore est un saint confesseur du VI^e siècle, mais qu'il est surtout connu en tant que « docteur des Espagnes », et que, pendant plusieurs siècles, ses écrits intéressent davantage que ses miracles. Or, en 1063, avec la translation de ses restes ordonnée par Ferdinand I^{er}, saint Isidore et son culte vont prendre une tout autre dimension. Les translations sont des actes importants au Moyen Âge, avant que les procès de canonisation ne fassent leur apparition et ne viennent uniformiser, contrôler et encadrer les procédures : elles permettent, entre autres choses, de sanctionner ou de favoriser le culte d'un saint, parfois négligé auparavant. La translation de 1063 est en ce sens exemplaire, et aura un effet retentissant sur le culte du saint évêque, ainsi que sur la politique de la monarchie castillano-léonaise. Tout comme pour saint Jacques, il n'existe pas de culte populaire pour saint Isidore : le culte est fortement encadré et promu par les autorités politiques (les souverains castillano-léonais) mais aussi ecclésiastiques de la ville et du royaume de León (le monastère dans lequel seront placées les reliques de l'évêque sévillan) et ce n'est qu'après cette longue opération de « propagande » que la population se placera sous le patronage du saint.

La translation de saint Isidore est donc un acte politique fort, et si c'était le corps de la martyre sainte Juste qui devait originellement être ramené, c'est finalement Isidore qu'accueillit en grande pompe la ville de León. Isidore présentait d'ailleurs bien des avantages : s'il n'avait pas pu prouver sa sainteté par la mort, il était en revanche le plus grand savant de son époque, et avait œuvré pour l'Église d'*Hispania* par son verbe et par son œuvre. Dans le premier récit de sa translation, daté de la fin du XI^e siècle, soit quelques années seulement après cet événement, l'auteur ne manque pas d'insister sur le fait que les reliques de saint Isidore ne sont pas inférieures à celles de Juste¹³⁴. Saint Isidore représente cette *Hispania* wisigothique, mythe d'un royaume chrétien fort et uni auquel prétendent revenir les rois castillano-léonais, comme nous l'avons déjà souligné. Véritable prédicateur – et à ce niveau il surpasse même saint Jacques dont certains avaient déjà mis en doute l'apostolat dans la péninsule – il avait été un acteur important de l'unité religieuse de cette époque wisigothique tant regrettée. Le récit de cette translation, cérémonie essentielle pour le règne du monarque Ferdinand I^{er}, est rapporté dans la chronique anonyme, mais d'origine léonaise, datée du début du XII^e siècle,

¹³³ P. HENRIËT, *art. cit.*, pp. 77-95 ; « Hagiographie et politique à León au début du XIII^e siècle ... » pp. 53-82 ; « Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore... », pp. 334-350 ; « La santidad en la historia de la Hispania medieval : una aproximación política-sociológica », *colloque Hagiografía y archivos de la Iglesia, Orense, 9-14 septembre 2002* (sous presse) ; P. HENRIËT, « Y a-t-il une hagiographie de la Reconquête ... ».

¹³⁴ P. HENRIËT, « Un exemple de religiosité politique... », p. 80, il cite d'ailleurs des fragments de ce texte inédit : « *non minora deferemus pignora* » et « *Hispaniam suo opere decoravit, et verbos* ».

l'Historia Silense. Ce récit, comme le souligne Henriët, « place la monarchie léonaise au cœur d'un processus au terme duquel le royaume de León et la personne d'Isidore deviennent inséparables »¹³⁵. Isidore sera désormais associé à une dynastie, un sol, un royaume et ses sujets. Malgré tout, dans cette chronique, c'est l'histoire d'une double dévotion qui nous est contée : la dévotion du monarque pour saint Isidore dont il fait ramener les restes dans la capitale de son royaume, ainsi que celle pour saint Jacques, auquel, nous l'avons vu, Ferdinand demande d'intercéder en sa faveur pour libérer la ville de Coimbra assiégée. Aussi, si Ferdinand I^{er} a largement favorisé et promu le culte du saint évêque, il ne rejette pas celui du saint apôtre, et il apparaît que chacun des deux saints a une fonction bien précise. Ils contribuent tous les deux, d'une manière différente mais complémentaire, à légitimer le pouvoir de ce souverain :

Si se analiza la *Historia Silense* desde este ángulo, se descubre que también en esta fuente ambos santos, con cometidos distintos, aparecen como colaboradores: Santiago más bien para la expansión, Isidoro para la integración y salvación del alma de Fernando I^{er}. Si uno se pregunta por qué los dos santos adquieren tanta importancia en el reinado de Fernando, habría que recordar que éste sólo era en un principio Conde de Castilla hasta que en el año 1038 sustituyó a Bermudo III en el reino de León. La legitimación de esta nueva soberanía pudo ser reforzada por la invocación de Santiago e Isidoro, que en general supera a Santiago en el contexto narrativo de la *Historia Silense*. Sin embargo, el hecho de que la *Historia Silense*, escrita en León, incluyera también la ayuda de Santiago en la confrontación bélica en torno a Coimbra, revela, que se tuvo en consideración al otro importante soporte de la tradición del reino asturleonés, al que fue encomendada otra función¹³⁶.

Cependant, dans les textes postérieurs, on remarque une volonté certaine de se démarquer de saint Jacques, et d'affirmer le patronage désormais exclusif du saint léonais. Dans *l'Historia Translationis Sancti Isidori*, deuxième récit de la translation, d'un siècle postérieur au premier, le saint évêque est désormais défini comme le patron de la ville et du royaume de León :

ex quibus legionensis civitas, a priscis temporibus Hispaniensium dilecta regibus, quia erat regalis sedes, nobilis et famosa, praecipuum confessorem Ysidorum gloriatur se venerari patronum¹³⁷.

C'est en premier lieu son rôle et son importance au sein de l'Église wisigothique qui sont mis en avant – « *praecipuum confessorem Ysidorum* » – mais c'est aussi son rôle dans la

¹³⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹³⁶ K. HERBERS, *op. cit.*, p. 40.

¹³⁷ J.A. ESTEVEZ SOLA (éd.), *op.cit.*, p. 143. Cité et traduit par P. HENRIËT : « La cité de León, favorisée par les rois hispaniques depuis des temps très anciens, car elle était un noble et célèbre siège de la royauté, peut se glorifier de vénérer comme saint patron Isidore, le premier de ses confesseurs », in *art. cit.*, pp. 80-81.

cité de León. En effet, dans cette *Historia Translationis*, l'auteur a intégré une série de onze miracles, destinés à rendre compte du fait que le saint était celui de « tous les habitants de la civitas »¹³⁸. Ainsi, grâce à ce texte, on a pu remarquer que :

Après la translation de 1063, c'est donc à une sorte de renouvellement du pacte entre Isidore et sa ville auquel nous avons assisté. Le métropolitain de Séville avait bien d'autres concurrents à León, sans parler de saint Jacques sur le chemin duquel il se trouvait. Le récit de notre hagiographe vise donc à montrer comment, soudés autour de lui, la ville et la région font de lui leur premier patron¹³⁹.

C'est enfin, dans ce récit, que son rôle dans la Reconquête est mentionné pour la première fois : dans ce texte nous est contée l'aide miraculeuse dont aurait bénéficié Alphonse VII lors de la prise de Baeza en 1147. Si, jusqu'à présent, le culte de saint Isidore était étroitement associé à la monarchie castillano-léonaise grâce au roi Ferdinand I^{er} qui s'était placé sous son patronage, désormais, il est également lié au chef de l'*Imperium* hispanique, Alphonse VII, couronné empereur à León en 1135. Dans ce texte, que nous avons déjà cité plus haut, le saint apparaît par deux fois à l'empereur pour l'assurer de son soutien lors de la bataille, vêtu de ses habits épiscopaux, et se présente en ces termes : « *Ego sum* », ait, « *Hispaniarum doctor Ysidorus, beati Iacobi apostoli predicatione successor* »¹⁴⁰. Le saint se décline ici sous trois formes distinctes : il se définit comme le « docteur des Espagnes », comme le saint évêque, successeur de l'apôtre dans la prédication, mais aussi comme le successeur de l'apôtre dans la lutte contre l'envahisseur musulman. En effet, alors qu'il est devant l'empereur Alphonse, il est accompagné par une main tenant un glaive de feu à double tranchant dont il affirme qu'elle n'est autre que la main du saint Jacques *miles Christi* : « *Dextera haec eiusdem Iacobi apostoli est, Hispaniae defensoris* ». Saint Isidore se présente sous les traits d'un patron idéal et on ne peut plus légitime : successeur de l'apôtre dans la prédication et la défense du royaume chrétien, il le surpasserait même en certains points¹⁴¹.

Sans entrer dans de telles considérations, il est évident que l'activité militaire de saint Isidore est un pas de plus vers la légitimité et l'affirmation d'un patronage déjà en germe depuis le transfert des reliques de 1063. L'auteur anonyme du récit de la

¹³⁸ Voir P. HENRIET, « Rex, lex, plebs. Les miracles d'Isidore... », pp. 341-342.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 343.

¹⁴⁰ *Historia Translationis*, p. 170.

¹⁴¹ C'est en tous cas l'opinion de Patrick Henriët : « Si Isidore est « docteur des Espagnes », s'il s'exprime gravement lors de ses apparitions et possède le don de la prédication, saint Jacques, lui, n'est que « défenseur de l'Espagne ». Ce partage des tâches traduit assez clairement une hiérarchie : en se présentant comme successeur de l'apôtre, Isidore s'affirme comme le premier saint des Espagnes et met en quelque sorte Jacques à son service, le même Jacques n'étant plus littéralement qu'un bras armé. Cette vision constitue donc à elle seule un véritable programme, par lequel les chanoines de Saint-Isidore affirment leur supériorité sur Saint-Jacques de Compostelle et le reste de l'Espagne chrétienne », in « Hagiographie et politique à León au début du XIII^e siècle... », p. 67.

translation fait par conséquent de saint Isidore le patron renouvelé d'une monarchie castellano-léonaise largement favorisée par le saint. Il ne s'agit plus d'un patronage destiné à expier les péchés de Ferdinand I^{er}, mais bien d'un patronage plus large, voué à étendre l'*imperium* chrétien d'Alphonse VII. Saint Isidore est donc présenté par l'auteur léonais de sa translation, en cette fin de XII^e siècle, comme un véritable concurrent de saint Jacques pour le patronage castillano-léonais, et même pour le patronage exclusif d'une *Hispania* chrétienne, unie contre les Musulmans. Ce sera aussi le propos, au XIII^e siècle de Lucas de Tuy, hagiographe d'Isidore et auteur d'un recueil de miracles qui lui est consacré¹⁴². Lucas de Tuy va encore plus loin dans la relation établie entre le saint et le monarque puisque dans ce récit, la victoire de Baeza, remportée grâce à l'intercession d'Isidore, donne lieu au couronnement impérial d'Alphonse VII¹⁴³. Il s'agit là d'une réécriture de l'histoire – on sait que la cérémonie n'a pas eu lieu après la prise de Baeza en 1148 mais en 1135 – qui permet de « souligner le rôle du “docteur des Espagnes” dans l'établissement d'une hégémonie castillano-léonaise sur la péninsule ». Le rôle de patron de saint Isidore est mis en exergue par le *Tudense*, et il s'agit véritablement de montrer que saint Isidore se met au service de la monarchie et du peuple castillano-léonais. Les autres interventions miraculeuses de saint Isidore rapportées par l'hagiographe vont dans le même sens et permettent de lier davantage encore la monarchie castillano-léonaise au saint confesseur – il serait effectivement intervenu en faveur des rois Alphonse VI, Ferdinand II et Alphonse IX – ainsi que d'insister sur l'efficacité du patronage de ce saint, désormais *miles Christi*¹⁴⁴.

Pourtant, celui que l'on présente comme le successeur, et plus encore, comme le sérieux concurrent de saint Jacques pour le patronage du royaume de Castille et de León, voire de « l'Espagne toute entière », ne parvient pas véritablement à éclipser le patron Jacques. On a pu voir que le patronage de saint Jacques ne cesse de s'affirmer, supplantant au fil des siècles tous ses possibles concurrents. Isidore fait donc figure d'une copie locale, qui ne parvient pas à s'imposer en dehors des limites de la ville même de León où se trouve son sanctuaire.

C'est également le cas de saint Émilien, dont le culte et le patronage sont circonscrits à une zone géographique relativement limitée, malgré les nombreux efforts accomplis par le monastère de San Millán de la Cogolla pour en favoriser une large

¹⁴²Le manuscrit de cet ouvrage est conservé à la Real Colegiata de León, et n'a pas encore fait l'objet d'une édition, sauf le chapitre 32, dans P. HENRIET, art. cit., et les chapitres 52 à 75 consacrés à la Vie de sancti Martini dans une édition du XVIII^e. Il existe en revanche une édition traduite en castillan au début du XVI^e siècle par Juan de Robles, voir *supra*. Nous joignons en annexe une page de ce précieux manuscrit, fig. 41, p. 357.

¹⁴³Pour les détails, voir P. HENRIET, art. cit., pp. 73-75.

¹⁴⁴Faire d'Isidore le premier saint d'Espagne permettait en outre de mettre en relief l'hégémonie castillano-léonaise, et de faire de la ville de León une sérieuse concurrente des métropoles de Compostelle et de Tolède.

diffusion¹⁴⁵. En revanche, il ne fait aucun doute que saint Émilien a joui d'une *fama sanctitatis* très tôt, de son vivant même, et que son rôle de patron a été également rapidement reconnu. En effet, ce saint a, peu de temps après sa mort, fait l'objet d'une biographie, écrite par Braule, éminent ecclésiastique de l'Espagne wisigothique. Dans cette première hagiographie du saint, l'auteur se propose d'écrire la « *vitam unici Patris Patronique, et singulater Christo nostris temporibus electi B. Aemiliani Presbyteri* »¹⁴⁶. Il s'agit pour l'auteur d'écrire la vie et les miracles de celui qui est, sans doute, considéré comme le patron du monastère qui accueille les reliques du saint, voire de la zone dans laquelle ce sanctuaire est situé. Il s'agit également de promouvoir et de diffuser le culte et le patronage de saint Émilien, notamment lors de la messe célébrée en son honneur, comme l'auteur le rappelle quelques lignes plus bas¹⁴⁷. Dans son hagiographie écrite plusieurs siècles plus tard, Berceo rappelle lui aussi la popularité dont jouissait Émilien parmi les habitants de sa région, la Rioja :

Sonó la buena fama [entre] los riojanos,
las nuevas de los yermos ixieron a los planos;
moviéronse con esto los febles e los sanos,
por veer al sant omne e besarli las manos¹⁴⁸.

Pour Berceo, saint Émilien est incontestablement le patron des habitants de la Rioja, mais, en intégrant à son hagiographie l'épisode de l'intervention céleste de saint Jacques et de saint Émilien à Simancas, il donne au patronage de ce dernier une dimension et une extension beaucoup plus importantes.

Cet épisode, que Berceo reprend du *Privilege des vœux de Fernán González*¹⁴⁹, permet d'étendre le patronage de saint Émilien au delà des portes du monastère et des frontières de la Rioja. En effet, ce document est en réalité destiné à faire payer aux habitants de tous les villages de Castille ainsi qu'à ceux d'une partie de la Navarre, un

¹⁴⁵ Ce n'est en effet qu'à partir du XV^e siècle que l'Aragon s'est intéressé à ce saint qu'elle élève en novembre 1459, et c'est seulement à partir de la fin du XVI^e, avec l'ouvrage de M. MARTÍNEZ DE VILAR, *Tratado del patronato, antigüedades, gouerno y uarones illustres de la ciudad y comunidad de Calatayud y su Arcedianado*, Zaragoza, Lorenzo de Robles, 1598, que la Castille et l'Aragon se disputent l'honneur d'être la « patrie » du saint. À propos de cette polémique, voir B. DE GAIFFIER, « La controverse au sujet de la patrie de S. Émilien de la Cogolla », in *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1933, n°51, pp. 293-317.

¹⁴⁶ SAN BRAULIO, *Vida de San Millán de la Cogolla*, T. MINGUELLA DE LA MERCED (éd.), Madrid, A. Pérez Dubrull, 1883, p. 213. Traduction en castillan p. 245 : « la vida del bienaventurado Millán, presbítero, único Padre y Patrón, y singularmente elegido por Cristo en estos nuestros tiempos ».

¹⁴⁷ « Por tanto, dicté como pude, y escribí en lenguaje sencillo y claro, como conviene a tales asuntos, un pequeño librito de la vida del mismo Santo, con el fin de que pueda leerse sin cansancio en la celebridad de su Misa », *ibid.*, p. 246.

¹⁴⁸ G. DE BERCEO, *op. cit.*, pp. 91-92, § 41.

¹⁴⁹ Différentes versions de ce texte sont jointes en annexe : il s'agit des versions latine et castillanes (versions de Cuellar et de Simancas) éditées par B. DUTTON dans son édition de la *Vida de San Millán* de Gonzalo de Berceo. Voir annexes, texte 5, pp. 98 et suiv.

tribut annuel en l'honneur de saint Émilien, pour le remercier de son aide céleste apportée lors de la bataille de Simancas. Saint Émilien sera désormais, grâce à ce document, fermement associé au comté de Castille et au royaume de Navarre. Ce privilège rapporte comment, dans une situation difficile pour les Chrétiens¹⁵⁰, Fernán González, comte de Castille, ainsi que García Sánchez I^{er}, roi de Navarre, se placent clairement sous le patronage de saint Émilien – dont ils possèdent bien entendu les reliques – et lui promettent l'octroi d'un tribut en échange de son intercession. Si la version latine du *Privilège* semble déjà assez claire sur ce point¹⁵¹, la version en langue vernaculaire ne laisse pour sa part aucun doute sur le choix de saint Émilien comme légitime protecteur ainsi que sur les raisons qui y ont conduit :

E el rey don Garci Sánchez e el conde don Ferrand Gonçalez dixieron otrosí: « Otro cuerpo santo glorioso a en nuestra tierra, por que faze Dios grandes virtudes, por el señor sant Millán de la Cogulla, que-l fazemos rey e señor de nuestros cuerpos e de nuestras gentes e de nuestras tierras. El sea rogador al Señor del cielo que nos aya merced e aya dolor de su xpianismo, como no-s pierda [...] »¹⁵².

Ici, il s'agit bien pour le Monastère de San Millán, d'où émane ce *Privilège*, de promouvoir la figure de son saint patron et d'étendre son rayonnement en l'associant aux instances politiques, représentées en l'occurrence par les figures de Fernán González et García Sánchez. Placer le comte et le roi sous le patronage de saint Émilien, permettait dans le même temps de faire de ce saint le patron légitime de leurs vassaux, les habitants de la Castille et ceux de la Navarre. Ce privilège présentait pour le monastère de San Millán le double avantage de rayonner spirituellement, grâce à un intercesseur efficace sous le patronage duquel se placent les personnages les plus influents, mais aussi de prospérer

¹⁵⁰ Nous reviendrons sur les détails et les nouveautés apportées par les différentes versions du *Privilège* et celle de Berceo.

¹⁵¹ Le comte F. González, auteur du privilège, aurait effectivement écrit que « Eodem modo cum tam dignum deuotum duulgata relatio nostris auribus innotesceret, uisum fuit nobis et uniuersitati nostrorum militum et rusticorum utili fore cenobium Sanctissimi Emiliani siili oblatione uenerari debere, cuius reuerentissimum corpus apud confinium nostri consolatus duina (*sic*) disposicione tumultum noueramus esse, cuiusque meritis et sufragiis apud Deum hostium propulsionem, ciujum tujcionem, frugum ubertatem, patrie defensionem, noxarum propiciationem, procul dubio nobis non difidebamus adesse », in *ibid.*, pp. 2-3.

« De cette façon, nous avons fait connaître le récit d'un si digne dévot, il nous sembla nécessaire, pour nous comme pour tous les soldats et paysans, de le vénérer au moyen d'un offrande faite au monastère de San Millán, dont on sait que le révérend corps est enterré à l'intérieur de nos frontières, grâce à une élection divine. Grâce à ses mérites et à ces vœux faits devant Dieu, nous avons la certitude de pouvoir expulser les ennemis, de compter, sans doute aucun, sur la protection de nos villes, la fertilité de nos récoltes, la défense de la patrie et l'éloignement des maux ».

S'il n'est pas fait allusion ici au roi de Navarre, nous remarquons qu'il est tout de même associé à ce privilège dans la mesure où il en est l'un des signataires.

¹⁵² *Privilège des vœux*, version de Cuellar, in *ibid.*, p. 14.

au niveau économique, puisqu'il s'agissait essentiellement de soumettre la population à un impôt. Cette population était *de facto* placée sous le patronage de saint Émilien¹⁵³.

Dans ce *Privilegio*, saint Émilien s'affirme comme le véritable patron du Comté de Castille et du royaume de Navarre, tandis que saint Jacques est considéré comme le patron du royaume de León, protecteur invoqué par le roi Ramire II : « *A él fago rey e señor de mi tierra e de mi cuerpo e de mis gentes* »¹⁵⁴. Berceo va encore plus loin, et si dans son hagiographie de saint Émilien, il reprend l'épisode où Ramire II invoque saint Jacques, tandis que le comte de Castille et le roi de Navarre invoquent saint Émilien, il affirme clairement que ce dernier n'est pas seulement le saint des Castillans et Navarrais, mais bien celui de tous les Espagnols :

Frontero es del regno, cuerpo envergonçado,
Padrón de los españoles el apóstol sacado;
Onrrémoslo, varones, démosli esti dado [...] ¹⁵⁵.

Ainsi, saint Émilien devient complémentaire de saint Jacques, Berceo faisant de lui, en quelque sorte, le co-patron de l'Espagne chrétienne en lutte contre l'Islam. Dans les faits, malgré la diffusion importante de l'hagiographie de Berceo, le co-patronage de saint Émilien ne « prend » pas, et les tentatives pour le mettre au même niveau que saint Jacques restent vaines. Par ailleurs, la réunification de la Castille et du León, tout comme celle de la Navarre et de l'Aragon ne pourront que porter un coup de grâce au saint de la Rioja, éclipsé derrière les deux grandes figures tutélaires de ces royaumes : Jacques et Georges.

La tentative de Berceo pour promouvoir le culte de saint Émilien et pour faire de lui le fidèle assistant de saint Jacques dans la protection d'une Espagne unie ne sera cependant pas la dernière. Ainsi, au XVII^e siècle, dans les années 1630, en pleine controverse sur le patronage de l'Espagne, est écrit un traité en faveur de saint Émilien, « *patrón de España* »¹⁵⁶. Dans ce mémorial, l'auteur, qui commence par rappeler que la principale des fonctions d'un saint patron est celle d'être le défenseur des populations face au danger¹⁵⁷, affirme que saint Émilien est le patron de la Castille, mais aussi de toute

¹⁵³ À noter qu'à la fin de ce document est dressée une liste détaillée des villages soumis à cet impôt. Cette liste permet de mesurer les prétentions du monastère et de voir jusqu'où elle souhaitait étendre l'impôt, et par là-même le patronage du saint.

¹⁵⁴ *Privilegio des vœux*, version de Simancas, in *ibid.*, p. 14. Nous utilisons ici la version de Simancas, la phrase étant incomplète dans la version de Cuéllar.

¹⁵⁵ G. DE BERCEO, *op. cit.*, p. 163, § 431.

¹⁵⁶ M. MARTÍNEZ, *Apología por San Millán de la Cogolla, Patrón de España*, Villa de Aro, Juan de Mongastón, 1632. Nous reviendrons dans un prochain chapitre sur l'argumentaire offert par cet auteur et sur la figure de saint Émilien matamores dans cet ouvrage.

¹⁵⁷ « Los antiguos que definen al Patrón, dicen que es defensor en el peligro », *ibid.*, fol 3r.

l'Espagne, au même titre que saint Jacques, notamment grâce à leurs respectives interventions à la bataille de Hacinas-Simancas :

Así entiendo que en todos estos sentidos [...] se llaman Patronos de España, el Apóstol Santiago, y el glorioso San Millán: porque siempre han sido oradores por nuestra salud en el consistorio de Dios, abogados en las leyes divinas, alegando las de misericordia en nuestros pleitos, restauradores de estos reinos con sus intercesiones, libertadores de nuestra esclavitud con sus espadas, procuradores generales en todas nuestras causas, capitanes y caudillos de los ejércitos españoles, y finalmente padres piadosos de la Patria¹⁵⁸.

Tentative vaine et désespérée pour faire de saint Émilien l'éternel collaborateur du patron saint Jacques, et pour le hisser – au moins – au même niveau. Deux des autres arguments de Martín Martínez sont que, d'une part, rien n'empêche qu'il y ait plusieurs patrons pour un pays¹⁵⁹ et d'autre part, que si Jacques est à l'origine le patron de la couronne de León, saint Émilien est quant à lui le patron de la Castille, véritable berceau de la nation espagnole. Mais, il n'en reste pas moins que, malgré ces diverses tentatives et les ouvrages rédigés en leur faveur, saint Isidore, comme saint Émilien, ne parviennent pas à détrôner ni même à égaler le champion de la Chrétienté espagnole qu'est saint Jacques. Ils ne sont que des copies, ou concurrents très ponctuels, dont la zone d'influence reste relativement réduite autour de leurs sanctuaires respectifs.

Saint Georges, un Byzantin récupéré par le royaume d'Aragon

Si Isidore et Émilien, se présentant soit comme successeur soit comme collaborateur de l'apôtre, prétendent, à un certain moment tout au moins, mais sans y parvenir véritablement, concurrencer le patronage de saint Jacques dans ses propres territoires, le royaume de León et le comté de Castille, voire même dans l'Espagne toute entière, il en va tout autrement du patron saint Georges. En effet, ce saint s'affirme en toute indépendance, bien que tardivement, comme le patron exclusif et autonome d'un autre royaume, le royaume d'Aragon, complètement résolu à ne pas se soumettre aux prétentions compostellanes et léonaises d'unir les territoires de l'Espagne chrétienne sous l'autorité politique, ecclésiastique et spirituelle du monarque de León, de l'Église de Compostelle, et du patron saint Jacques¹⁶⁰.

¹⁵⁸ *Ibid.*, fol 4r.

¹⁵⁹ *Ibid.*, chapitre 10.

¹⁶⁰ Nous renvoyons encore une fois aux articles de T. DESWARTE, notamment « Saint Jacques refusé en Catalogne ... », p. 152 : « En refusant de reconnaître la prédication de saint Jacques dans la péninsule, les prélats catalans refusent donc cette restauration archiépiscopale et, plus généralement, la restauration d'une *Hispania* dominée par le royaume de León et saint Jacques ».

Le culte de saint Georges ne s'est pas implanté très tôt en Aragon, mais l'on sait que ce saint est déjà connu dans toute l'Espagne dès la fin du X^e siècle, et que les Actes de son martyre sont inclus dans le *legendario* de Madrid et dans le *pasionario* du monastère de Silos¹⁶¹. De même nous savons qu'en 1054 existe déjà à Santurce une église dédiée au saint martyr¹⁶². Cette présence de saint Georges en Espagne s'explique notamment grâce aux pèlerins anglo-saxons qui se rendaient à Compostelle et se transformaient en zéloteurs du culte de celui qui était leur saint patron et serait officiellement promu quelques décennies plus tard saint national¹⁶³. Cette diffusion du culte de Georges atteint son apogée avec les croisés qui rapportent notamment l'intervention miraculeuse de saint Georges pendant une bataille clé de la première croisade¹⁶⁴. C'est donc non seulement la figure du mégalomartyr qui est de ce fait diffusée, mais aussi celle du *miles Christi* intervenant en faveur des rois chrétiens lors de la lutte contre les Musulmans. Cependant, c'est véritablement grâce à l'action des rois et de la noblesse d'Aragon¹⁶⁵ que le culte s'implante durablement dans la partie orientale de la péninsule ibérique :

La introducció del culte de Sant Jordi a Catalunya és deguda principalment als seus reis que, en llurs guerres continuades, necessitaven un patró especial de la guerra. També el poble català, des dels seus orígens – que són simultanis amb la reconquesta – estimava el sant del qual esperava l'auxili en la lluita contra la mitja lluna; però des dels antics temps, tenia més confiança en Sant Pere, en Sant Martí, en Sant Miquel i en Sant Jaume, que no pas en Sant Jordi¹⁶⁶.

Les rois aragonais avaient besoin de compter sur la protection offerte par un saint militaire dans les combats qu'ils entreprenaient contre les envahisseurs musulmans. C'est finalement saint Georges qui reçoit leurs faveurs et dont ils favorisent largement le culte. Plusieurs de leurs actions sont significatives de cette volonté de promouvoir culte et patronage de saint Georges, à commencer par la création d'ordres et de confréries militaires dédiées au saint martyr et militaire. Dès 1201, Pierre II avait créé un ordre de

¹⁶¹ G. REDONDO VEINTEMILLAS, « San Jorge, expansión y permanencia de un mito necesario », in F. MARCO SIMÓN, A. MONTANER FRUTOS, G. REDONDO VEINTEMILLAS (éds.), *El Señor San Jorge, patrón de Aragón*, Zaragoza, caja de Ahorros de la Inmaculada Concepción, 1999, p. 50.

¹⁶² A. CANELLAS LÓPEZ, « Leyenda, culto y patronazgo en Aragón del señor San Jorge, mártir y caballero », in *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1966-1967, 19-20, p. 14.

¹⁶³ Voir *supra*, chapitre I, « Saint Georges, le mégalomartyr aux deux visages, universellement reconnu et adopté ».

¹⁶⁴ Voir *supra*, chapitre II, « La nouvelle *militia Christi* : les guerriers saints et les saints guerriers ».

¹⁶⁵ En effet, Redondo Veintemillas rappelle que la dévotion des rois envers saint Georges a entraîné son adoption comme patron par les chevaliers mais aussi les oligarchies aragonaises : « Esta afición de la realeza aragonesa por San Jorge y el cúmulo de virtudes atribuidas al mismo – vencedor sobre el mal, especialmente, y ayudador excepcional –, además de su vinculación a la caballería, llevaron a su adopción por parte de las oligarquías de los distintos territorios de la Corona aragonesa », in *op. cit.*, p. 58. Il cite d'ailleurs l'exemple du Comte de Luna qui avait le désir de créer un Ordre de *San Jorge del Conde de Luna*.

¹⁶⁶ J. VINCKE, *El culte de Sant Jordi en las terres catalanes durant l'Edat Mitjana com a expressió de les relacions entre l'església i l'estat en aquella epoca*, Barcelona, La Paraula cristiana, 1933, p. 3.

chevalerie, qu'il avait placé sous le patronage de ce saint, la *Orden de San Jorge de Alfama* destinée, entre autres, à repeupler et à défendre des territoires déserts, ainsi qu'à lutter contre les infidèles¹⁶⁷. Ce n'est d'ailleurs sans doute pas par hasard que le roi avait choisi de placer cette institution sous la protection de ce champion de la Chrétienté, nouveau spécialiste de la lutte contre l'Islam. Ainsi, plusieurs rois aragonais ont-ils suivi l'exemple de leur prédécesseur, notamment Jacques I^{er} qui crée en 1263 à Teruel une nouvelle confrérie militaire, la *Cofraria dels cavallers de Sant Jordi*¹⁶⁸. C'est, par ailleurs, un lien tout à fait privilégié qui unit saint Georges à ce souverain, car rappelons qu'il nous est conté que ce saint serait intervenu à trois reprises pour venir en aide aux troupes de Jacques I^{er} : en 1229 à Majorque, en 1237 près de Valence, et enfin en 1275 à Alcoy. Une de ces interventions a été directement rapportée par le roi en personne et a, de ce fait, été intégrée à son *Llibre dels Feyts*, chronique personnelle qu'il a lui même composée. Ces légendes ne laissent aucun doute sur le fait que saint Georges était véritablement considéré par ce souverain comme le légitime patron, protecteur et défenseur de la couronne d'Aragon et de Catalogne¹⁶⁹. La dévotion et la confiance que les rois accordaient au patron saint Georges se reflètent également dans les actions des successeurs de Jacques I^{er} : Jacques II crée lui aussi, en 1303, une *Cofraria de cavallers* à Murcie, tandis qu'en 1353 c'est Pierre IV, le Cérémonieux, qui fonde un ordre de chevalerie de saint Georges à Valence, dont les membres sont tenus de lutter contre les Maures – même contre les Castellans en 1361¹⁷⁰ – et de porter sur leur surcot la croix rouge, dite de saint Georges. Cet emblème, associé parfois à la figure de saint Georges luttant contre le dragon sera d'ailleurs adopté par les diverses instances du royaume d'Aragon, et sera utilisé par les combattants sur les champs de bataille pour s'assurer de l'intercession du saint. Une lettre écrite en 1359 par Pierre IV à son frère est à ce propos significative :

Car frare. Sapiats que nós, per gran devoció que havem en lo baró Sent Jordi, havem ordenat que totes las companyes de cavall tinguen el dia de batalla sobresenyals a senyal de Sent Jordi. E axí manam-vos e-us pregam que façats fer per vós matex e semblantment fets fer a cascú dels vostres los dits sobresenyals, que sien blancs de tot ab la creu vermella e bé ampla axí de la part davant com de la

¹⁶⁷ Peu d'études ont été consacrées à cet ordre militaire. Citons cependant celle de R. SÁINZ DE LA MAZA LASOLI, *La Orden de San Jorge de Alfama, Aproximación a su historia*, Barcelone, CSIC, 1990.

¹⁶⁸ G. REDONDO VEINTEMILLAS, *op. cit.*, pp. 65-66. Il est vraisemblable que cette confrérie ait été créée au XIII^e siècle, bien qu'aucun document n'y fasse référence avant 1360, et que ses privilèges ne soient confirmés que dans la seconde moitié du XV^e. Bien qu'encore plus tardives, d'autres informations nous sont livrées au XVII^e siècle par le *Libro Padrón de la Compañía Militar de la ciudad de Teruel bajo la invocación de su Patrón San Jorge...*

¹⁶⁹ Ces deux états sont en effet unis depuis le 18 juin 1164 et le règne d'Alphonse II, à qui sa mère, Pétronille, a cédé tous les droits sur le comté de Catalogne.

¹⁷⁰ A. CANELLAS LÓPEZ, *art. cit.*, p. 19.

part detrás, de guisa que·ls dits sobresenyals semblen e sien conformes al senyal del baró Sent Jordi¹⁷¹.

En réalité on sait que depuis 1281 au moins, Pierre I^{er} et les rois d'Aragon qui lui succèdent utilisent sur leurs sceaux la croix de saint Georges flanquée de quatre têtes de Maures¹⁷². L'origine de cet emblème est inconnue mais a été pourtant largement commentée par certains chroniqueurs anciens. Ces auteurs affirment que c'est suite à la victoire d'Alcoraz (Huesca) obtenue grâce à l'intervention céleste de saint Georges que les rois aragonais ont adopté cet emblème. En effet, ce blason représente les quatre têtes des rois musulmans vaincus lors de cette bataille par le saint matamores, qui auraient été retrouvées sur le champ de bataille. C'est par exemple le cas de Vagad, dans sa *Coronica de Aragón*, publiée à Saragosse en 1499 :

Hallaron más de esto, quando fueron a levantar el campo, cuatro cabezas de grandes cuatro caudillos, que fueron conocidos por tales, por algunos adalides, que el rey traía consigo, que por ser poco menos que reyes y por acompañar más sus armas reales, de tan ilustres señales de vencimiento y de gloria. Y en memoria otrosí del beneficio tan maravilloso que todos habían recibido por les haber así aparecido, y tan armado y tan vencedor, el tan santo y esclarecido mártir, y caballero tan victorioso y noble San Jorge, por cuyo esfuerzo y favor grande habían echado los moros del campo, mandó el prosperado y nunca vencido rey llamar sus oficiales de armas para que asentasen en su escudo real cuatro cabezas de moros negros sobre campo de plata con la cruz colorada por medio, como venía blasonado San Jorge, y aquestas fueron de ahí en adelante las reales armas de Aragón¹⁷³.

Il semble cependant impossible que les interprétations de ces auteurs soient correctes. En effet, le saint est censé apparaître à Alcoraz en 1096. Or, le premier texte rendant compte de cette apparition miraculeuse est daté du début du XIV^e siècle – on la retrouve dans la *Crónica de los estados peninsulares*, chronique anonyme rédigée entre 1305 et 1328. Il ne semble donc pas probable que l'adoption de cet emblème par la couronne d'Aragon puisse être antérieure à cette date, et suivre immédiatement la bataille d'Alcoraz. En revanche rien n'interdit de penser que cette légende ait été à l'origine de ce blason qui rend clairement compte du lien privilégié unissant la couronne d'Aragon et saint Georges, patron et protecteur des combattants contre le danger musulman, mais pas seulement. Il convient de rappeler que saint Georges n'est pas seulement un saint matamores. Il est aussi un tueur de dragon, pourfendeur du « mal » sous toutes ses formes, et apparaît sous

¹⁷¹ Cité par M. DE RIQUER, *Heràldica Catalana, des de l'any 1150 al 1550*, Barcelona, Quaderns crema, 1983, vol. I, p. 150, et par F. DE SAGARRA I DE SISCAR, *Sigillografia catalana : inventari, descripció i estudi dels segells de Catalunya*, Barcelona, Henrich, 1915-1932, vol. II, p. XXII, note 1.

¹⁷² À ce propos voir le tableau de Jerónimo Martínez dans le volume d'annexes, fig. 34, p. 350.

¹⁷³ G.F. DE VAGAD, *Coronica de Aragón*, Pablo Hurus (éd.), (1499). Zaragoza, Ediciones facsimilares de las Cortes de Aragón, 1996, fol. 36v.

cet aspect sur les sceaux d'institutions officielles, comme par exemple celui de la *Diputació General de Catalunya*¹⁷⁴. C'est aussi un saint Georges à cheval, sous les pattes duquel se trouve le dragon, qui ornera dès le début du XV^e siècle le palais de la *Generalitat* à Barcelone¹⁷⁵. Ces quelques exemples nous permettent de prendre la mesure de l'extension d'un patronage « officiel » de saint Georges sur le royaume d'Aragon et de Catalogne, promu par les souverains et les institutions, qui se placent volontairement sous la protection d'un saint militaire actif dans la lutte contre les ennemis de tous bords.

Le culte de saint Georges est largement favorisé par la monarchie aragonaise qui se place sous son patronage, cherchant à se démarquer de Compostelle et de saint Jacques sans pour autant renoncer à la protection la plus efficace possible face aux ennemis du Christ et de la couronne. Saint Georges, saint militaire reconnu, était le personnage idéal. Plusieurs souverains ont ainsi, à partir du XIII^e siècle, joué un rôle crucial dans l'adoption de cette figure orientale dans les contrées aragonaises, tandis que le peuple préférerait encore des figures plus traditionnelles telles que saint Michel ou saint Martin¹⁷⁶. C'est le cas, comme nous l'avons précédemment constaté, de Pierre II, le Catholique, Jacques I^{er}, le Conquérant, rois dont les règnes ont été largement consacrés à la guerre « sainte »¹⁷⁷, mais surtout de Pierre IV qui, dans cette deuxième moitié du XIV^e, voue une véritable dévotion à ce martyr militaire et se lance dans une importante entreprise de collecte de ses reliques qui s'avèrent être un « *elemento magnífico de propagación y permanencia del mito* »¹⁷⁸. Il fait en outre construire une chapelle dédiée à ce saint dans son palais de la Aljafería de Saragosse, preuve s'il en est de la confiance qu'il accorde à ce saint pour son salut et la protection de son royaume. De même, nous avons vu que si le roi invoque saint Georges lors des combats qu'il mène contre les infidèles, il l'invoque aussi lorsqu'il combat les Castillans. Ainsi, si la dévotion au *miles Christi* saint Georges va *crescendo* depuis le XIII^e siècle, les historiens s'accordent à dire que le règne de Pierre IV marque un tournant :

¹⁷⁴ G. REDONDO VEINTEMILLAS, *op. cit.*, p. 71, cite à ce propos la commande passée par deux *diputados* : « que sia fet un segell intitulat lo segell major ab lo qual se puxa empremtar e figurar la imatge de san Jordi a cavall qui mata lo drach [...] ».

¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 71-73 ; R. D'ALÒS MONER, *Sant Jordi, patró de Catalunya*, Barcelona, Ed. Barcino, 1926, p. 83. Voir annexes, texte 13, p. 172.

¹⁷⁶ J. VINCKE, *art. cit.*, p. 8.

¹⁷⁷ À cette époque là, les rois aragonais ont en effet entièrement conscience du caractère sacré de la guerre qu'ils mènent contre les Maures. À ce propos D.J. SMITH nous dit que « Aunque la palabra *reconquesta* no forma parte del vocabulario de Jaime, él es consciente de la restauración de la fe cristiana en las tierras donde esa fe había existido antes. Hablando de Mallorca en la corte de Barcelona en 1228, Jaime dice : "Nos emprendemos este viaje confiando en Dios y en busca de los que no creen en Él ; al ir a buscarlos, dos son los objetivos que nos mueven: primero, convertirlos o destruirlos ; y luego, devolver aquel reino a la fe de nuestro señor" ». D.J. SMITH « Guerra Santa y Tierra Santa en el pensamiento y la acción del rey Jaime I de Aragón », in *Regards croisés sur la guerre sainte, Guerre, religion et idéologie...*, p. 307.

¹⁷⁸ G. REDONDO VEINTEMILLAS, *op. cit.*, p. 58.

es más, a Pedro IV se debe un trascendental cambio de orientación y significado en la devoción georgiana: pues convertirá a San Jorge en santo protector de la lucha no sólo contra moros, sino contra cualquier otro pueblo, incluido el castellano: el Rey Ceremonioso es, pues, el recreador de una devoción que ahora se identifica con la patria aragonesa. Sin embargo San Jorge seguía sin trascender al pueblo bajo, fiel a sus devociones tradicionales; la corte y las clases nobiliarias eran por entonces las únicas implicadas¹⁷⁹.

Le successeur de Pierre IV, Jean I^{er}, l'appelle « *cabeza, patrón e intercesor de la casa de Aragón* », tandis que dans le courant du XV^e son culte commence à être célébré officiellement¹⁸⁰. Si le patronage de saint Georges est, encore à cette époque, l'apanage des grands, un effort est fait pour que le saint soit considéré par toute la population comme le légitime patron du royaume. Il n'en reste pas moins qu'il est, dès le XIII^e siècle, étroitement associé à un territoire, celui de la couronne d'Aragon, privilège qu'il ne partage pas avec saint Jacques, malgré les prétentions des prélats compostellans et des rois léonais et les quelques incursions de ce dernier dans les territoires aragonais¹⁸¹.

Les saints matamores sont donc des créations hispaniques étroitement associées à une époque, l'Espagne de la Reconquête. Car, si les saints militaires ne sont pas une exception espagnole, leur multiplication dans le cadre de la guerre pour la récupération des territoires chrétiens d'Espagne est en revanche tout à fait singulière. Face à l'invasion musulmane et aux diverses incursions de plus en plus violentes des envahisseurs, les Chrétiens commencent à se mobiliser. S'il s'agit parfois simplement de récupérer des territoires annexés par les ennemis, il n'en reste pas moins que les Chrétiens ont très rapidement conscience qu'il s'agit également de rétablir la foi chrétienne dans ces mêmes territoires, comme le prouve notamment la vision providentialiste des combats qui caractérise les récits historiographiques asturiens du IX^e siècle. La guerre n'est peut-être pas encore sainte, mais elle est déjà sacralisée. Parallèlement, grâce notamment à l'œuvre de Beato de Liébana, on assiste à l'émergence d'une idéologie de résistance d'un peuple uni sous le signe de la religion chrétienne et sous la protection du patron saint Jacques, connu pour avoir évangélisé l'*Hispania* au I^{er} siècle, dont on découvre le sépulcre en Galice au début du IX^e siècle. La conjonction de ces divers éléments permet donc de sacraliser fortement les opérations de Reconquête tout autant que le territoire qu'elles sont destinées à libérer.

¹⁷⁹ A. CANELLAS LÓPEZ, *art. cit.*, pp. 18-19.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 19. En 1407, Majorque instaure la fête officielle du « victorioso caballero mosén San Jorge », et trente ans plus tard, c'est au tour de la *Generalitat* de Catalogne, puis en 1461, Jean II ordonne que la saint Georges soit la fête officielle du royaume d'Aragon avec celle de la Vierge Marie.

¹⁸¹ Quelques exemples dans G. REDONDO VEINTEMILLAS, *op. cit.*, pp. 50 et suivantes.

À cette sacralisation certaine mais encore timide de la Reconquête succède bientôt l'époque de la pleine sacralisation : le XI^e siècle marque en ce sens un tournant. Les violences perpétrées par les Musulmans, notamment par Al-Mansur, mais aussi le soutien résolument nouveau de Rome et de la papauté, pour qui les combats de la Reconquête sont non seulement sacrés mais aussi sanctifiants, font de la Reconquête une véritable guerre sainte, une croisade espagnole. C'est ainsi qu'à la fin du XI^e sont réunies les conditions *sine qua non* pour que puissent naître les légendes rapportant l'intervention directe de saints dans les batailles contre l'ennemi musulman : elles voient le jour dès le début du siècle suivant, avec l'apparition de saint Jacques à Coimbra rapportée dans l'*Historia Silense*. Cette légende marque le début d'une longue série d'apparitions miraculeuses de saints militaires espagnols : saint Jacques bien sûr, mais aussi saint Isidore et saint Émilien, et, pour finir, saint Georges. Si deux d'entre eux ne sont pas des saints espagnols à l'origine, ils sont pourtant fortement associés à l'Espagne et à son Histoire. De fait, saint Jacques est depuis le VIII^e siècle considéré comme le patron de l'*Hispania* qu'il a lui-même évangélisée et où repose son corps. Il est en tant que légitime patron et protecteur, le fidèle assistant de la monarchie asturienne, puis castellano-léonaise, dans sa lutte contre l'Islam. Le patronage de saint Jacques est donc revendiqué avec force tant par le pouvoir politique que par les autorités ecclésiastiques de Compostelle, qui prétendent ainsi imposer l'influence de saint Jacques au-delà même des frontières du royaume de León, et l'étendre à toute l'Espagne. La couronne d'Aragon résiste à cette manœuvre, adoptant Saint Georges, le Byzantin, comme patron légitime. Ce dernier serait en effet intervenu à plusieurs reprises pour venir en aide aux comtes catalans et aux souverains aragonais, qui le choisissent et dont ils promeuvent énergiquement le patronage. C'est donc en véritable concurrent que se pose saint Georges matamores, mais il s'agit là d'une concurrence qui n'outrepasse pas les limites des territoires dominés par la couronne d'Aragon. Les deux autres saints matamores, saint Émilien et saint Isidore, sont quant à eux des saints espagnols de naissance, saints prestigieux qui sont deux des plus grandes gloires du sanctoral hispanique. Tous deux copies locales de saint Jacques qu'il tentent de concurrencer – sans succès – à une période donnée et dans une zone géographique précise : le León pour saint Isidore, la Castille et la Navarre pour saint Émilien.

Saints traditionnels, martyrs et confesseurs, saint Jacques et ses deux copies locales que sont Isidore et Émilien, accèdent à la sainteté par leur lutte pacifique en faveur de la foi. Leur sainteté est prouvée par leur mort ou encore par leurs actes : ils ont, durant leur vie terrestre multiplié les vertus héroïques, et ont accompli de grands miracles,

autant durant leur passage sur terre qu'après leur mort. Ce n'est que bien plus tard, alors que l'Espagne doit lutter pour restaurer la foi chrétienne, que voit le jour leur vocation militaire et que, de fait, ils apparaissent aux côtés des troupes chrétiennes lors de certains combats de la Reconquête. Il s'agit de légendes tardives, façonnées de toutes pièces, mettant en scène des saints pacifiques, mais glorieux et unanimement reconnus, et dont l'intercession ne faisait aucun doute. C'est en ce sens que les saints militaires espagnols – ou en tous cas trois d'entre eux – se distinguent de leurs homologues étrangers. En effet, l'histoire de la sainteté ne manque pas de saints militaires, mais ils sont avant tout connus pour avoir abandonné les armes et avoir finalement lutté de manière pacifique lors du plus grand des combats qu'il soit : le combat spirituel. Tel est le cas, par exemple, des saints Démétrius, Mercure, ou encore Martin, mais aussi du saint adopté par les Aragonais, saint Georges. Ce n'est que plus tard que leur figure est réutilisée et qu'ils sont décrits chevauchant leur blanche monture et combattant armes au poing les ennemis de la foi. Toutefois, ces légendes s'appuient sur des faits concrets : avant d'accéder à la sainteté, ils étaient des soldats. Ainsi, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'ils deviennent, quand l'Église a besoin d'un soutien militaire, des soldats du Christ. Parmi les saints matamores, saint Georges fait donc figure d'exception. Nous verrons que cette vocation militaire, précédant les interventions miraculeuses de saint Georges matamores, est déterminante dans les représentations que les auteurs et artistes ont réservé à ce saint au fil des siècles. C'est aussi par la fréquence de leurs interventions que les saints militaires espagnols sont différents des autres : en effet quel autre pays pourrait se vanter d'avoir été défendu, de manière récurrente pendant près de cinq siècles¹⁸², par quatre fidèles saints soldats ? Ces légendes narrant ces miraculeuses interventions, assimilées par l'ensemble de la population, constituent dans l'imaginaire collectif un véritable mythe de fondation et une fierté « nationale ». Elles font véritablement partie de l'Histoire de l'Espagne chrétienne, ce qui explique en partie la large diffusion dont elles font l'objet dans les productions historiographiques, littéraires et artistiques.

¹⁸² Rappelons que la première intervention répertoriée est celle de Clavijo (934) tandis que la dernière qui aurait eu lieu dans la péninsule est celle du *río Salado* (1340). Nous verrons qu'au Siècle d'Or d'autres légendes voient le jour.

CHAPITRE QUATRE

Le Moyen Âge : De la légende aux légendes

I. LA NAISSANCE DE LA LÉGENDE DE SAINT JACQUES MILES CHRISTI

Affirmer que la légende a fleuri abondamment autour des sanctuaires, c'est simplement constater l'importance du culte des saints dans la vie des peuples. La légende est un hommage du peuple chrétien à ses protecteurs¹.

A. Les débuts de la sainteté militaire espagnole

L'Historia Silense et la légende de saint Jacques à Coimbra

C'est au début du XII^e siècle, dans le contexte d'une guerre pleinement sacralisée par l'Église et par le Saint-Siège, menée par les rois de la péninsule pour libérer les territoires chrétiens et ses habitants, celui d'une Reconquête « sainte », que voit le jour la toute première légende rapportant l'intervention d'un saint militaire en Espagne. Rappelons en effet que ce type de légende est tout à la fois la conséquence d'un processus de sacralisation de la guerre largement entamé, voire achevé, et la preuve qui vient confirmer la sainteté de l'entreprise. Quoiqu'il en soit, cette première légende rapporte l'intervention miraculeuse de saint Jacques, apôtre du Christ et patron de l'Espagne, en faveur des troupes du roi Ferdinand I^{er} lors du siège de Coimbra en 1045. Contrairement à

¹ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1973, p. XV.

ce que nous avons pu voir dans le deuxième chapitre, il ne s'agit pas ici de mettre en scène un saint militaire de la Bible ou un martyr militaire de l'Antiquité ayant repris ses armes pour venir en aide aux Chrétiens, mais au contraire de donner – de construire pourrait-on même dire – une nouvelle dimension à la légende d'un saint apôtre complètement étranger aux armes et à la milice. Il ne s'agit donc pas de s'approprier un saint militaire « étranger », mais bien de « militariser » un saint espagnol, ou tout au moins un saint considéré comme tel depuis la diffusion de plusieurs révélations comme celle de son apostolat en Espagne et celle de la présence de son sépulcre en Galice. Plus encore, il s'agit de donner corps et forme à une idée largement diffusée et intégrée depuis plusieurs siècles, à savoir que saint Jacques est non seulement l'apôtre du Christ mais qu'il est aussi et surtout l'apôtre d'Espagne, son légitime patron, son véritable protecteur et défenseur. A cet égard il apparaît donc comme l'intercesseur le plus efficace, ce qui se traduit concrètement par son intervention directe en faveur des Chrétiens en difficulté.

De fait, la première version connue de cette légende est celle de l'*Historia Silense*, chronique anonyme inachevée datant probablement des années 1110-1120. Comment savoir si l'auteur de cette chronique est véritablement le créateur de la légende, ou s'il ne faisait là que réécrire un récit déjà présent dans un texte antérieur, aujourd'hui perdu, ou encore mettre par écrit une légende diffusée par la tradition orale ? Ce problème ne peut être résolu² et il faudra se contenter de l'unique fait certain : ce texte du début du XII^e siècle est le premier témoignage connu de l'existence d'une légende mettant en scène un saint « militaire espagnol ». Encore semble-t-il nécessaire de nuancer notre propos puisque nous n'assistons pas encore véritablement au « combat » mené par saint Jacques, qui est ici seulement suggéré par l'auteur de la chronique. Ainsi l'historien relate comment saint Jacques apparaît à un pèlerin grec pour lui annoncer qu'il aidera le roi Ferdinand I^{er} à vaincre les Sarrasins lors du siège de Coimbra :

Tandem Fernando serenissimo regi celitus concessum triumphum hoc modo beatus apostolus Compostelle innotuit : uenerat a Iherosolimis peregrinus quidam Greculus, ut credo, et spiritu et opibus pauper, qui in porticu ecclesie beati Iacobi diu permanens die noctuque uigiliis et orationibus instabat. Cumque nostra loquela iam paulisper uteretur, audit indigenas templum santum pro necessitatibus suis crebro intrantes aures apostoli bonum militem nominando interpellare. Ipse uero apud semetipsum, non solum equitem non fuisse, immo etiam nec usquam equum ascendisse assererat. Supereminente uero nocte clauditur dies : tunc ex more cum peregrinus in oratione

² M.C. DÍAZ Y DÍAZ, « Santiago caballero y la reconquista de coimbra », in *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad media*, Santiago, Bibliófilos gallegos, 1985, pp. 130-131. Pour cet auteur, les similitudes entre la version de la légende de l'*Historia Silense* et celle plus tardive du *Liber Sancti Jacobi* tendraient à montrer que ces deux récits viennent d'une même source écrite. Mais rien de concret ne le prouve : on peut penser que le récit du *Liber* a été influencé par celui de la chronique écrite trente-cinq ans plus tôt. Il est en outre très possible que ces deux récits s'appuient tous les deux sur une légende diffusée essentiellement de manière orale.

pernoctaret, subito in extasi raptus, ei apostolus Iacobus, uelut quasdam clauas in manu tenens apparuit, eumque alacri uultu alloquens ait : « Heri, – inquit –, pia uota precancium deridens credebas me strenuissimum militem nunquam fuisse ». Et hec dicens allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam ; quem apostolus ascendens, ostentis clauibus peregrino innotuit Coninbriam ciuitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum.

Interea labentibus astris, cum die dominica sol primo clarum patefecerat orbem, Grecus tanta uisione attonitus omnes clericos et omne uille primores in unum conuocat, atque huius nominis et expeditionis ignarus, eis ordine rem pandendo Fernandum regem hodie Coninbriam ingressum dicit. Qui denotato die legatos cum festinatione ad castra inuictissimi regis dirigunt, qui solerter iter agentes percipiant utrum ex deo hec uisio procederet, ut ad laudem nominis sui manifestari huic mundo debuisset. At legati postquam maturantes in Conimbriam peruenerunt, ipso die quem apostolus Iacobus Compostelle significauerat, regem aggressum hora tertia ciuitatem inuenerunt³.

Nous voyons ici un saint Jacques monté sur un grand cheval blanc, un « saint cavalier » en somme, mais qui n'est pas encore décrit armes à la main. Ce sont en effet des clés – celles de la ville de Coimbra – que tient saint Jacques et qu'il remettra au roi. C'est donc une victoire symbolique qui est offerte là à Ferdinand I^{er}.

Pourtant, il ne faudrait pas croire que la réserve qui caractérise ce passage quant à l'intervention miraculeuse de saint Jacques dans ce combat remette en cause son rôle de militaire victorieux. De fait, si la scène n'est pas explicitement « représentée », les mots employés pour qualifier le saint sont en revanche clairement énoncés : les habitants de la Galice l'appellent « *bonum militem* » tandis que saint Jacques lui-même se qualifie de « *strenuissimum militem* ». Ainsi sa condition de soldat est-elle soulignée par l'auteur qui,

³ *Historia Silense*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art.cit.*, pp. 141-143.

« Por fin, el triunfo concedido por el cielo al serenísimo rey Fernando, de esta manera lo dio a conocer el bienaventurado Apóstol de Compostela : Había venido de Jerusalén cierto peregrino griego, según creo, pobre de espíritu y de riquezas, el cual, permaneciendo largo tiempo en el pórtico de la iglesia del bienaventurado Santiago, instaba día y noche con velas y oraciones. Y como ya poseyese un poco nuestro lenguaje, oye a los indígenas que entraban a menudo en el santo templo, por causa de sus necesidades, importunar los oídos del Apóstol llamándole buen militar ; mas él, para sí, no solamente aseguraba que aquél no hubo sido caballero, sino también que jamás hubiera subido a caballo. Empero, sobreviniendo la noche, ciérrase el día ; entonces, como el peregrino, según costumbre, pernoctase en oración, de pronto llevado en éxtasis, el apóstol Santiago se le apareció como teniendo en las manos ciertas llaves, y hablándole con rostro alegre dice : Ayer, burlándote de los piadosos deseos de los suplicantes, creías que yo nunca fuera militar valentísimo. Y esto diciendo fue llevado un esplendísimo caballo de gran alzada ante el pórtico de la iglesia, cuya nívea claridad toda la iglesia iluminaba desde las abiertas puertas, el que subiendo el Apóstol y enseñando las llaves, hizo saber el peregrino que había de entregar al día siguiente, cerca de las nueve de la mañana, la ciudad de Coimbra al rey Fernando.

Entre tanto, declinando los astros, cuando el sol saliente había descubierto el orbe iluminado en día dominical, el griego, atónito con tal visión, convoca en junta a todos los clérigos y todos los primates de la villa ; y él, ignorante de dicho nombre y de la expedición, explicando por orden la cosa, les dice entrar hoy el rey Fernando en Coimbra. Los cuales, anotado el día, mandan emisarios con celeridad al campamento del invictísimo Rey, para que andando el camino, diestramente averigüen si esta visión procedía de Dios, a fin de que pudiera ser manifestada a este mundo en alabanza de su nombre. Pero los emisarios, cuando apresurándose llegaron a Coimbra, encontraron que el mismo día que había señalado el apóstol Santiago de Compostela, y a hora de las nueve, el Rey entraba en la ciudad ».

Traduction espagnole de GÓMEZ MORENO, in *Introducción a la Historia Silense, con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*, Madrid, Estudio tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1921, pp. 122-124.

de surcroît, ne le présente pas comme un soldat ordinaire : il est en effet un « bon » soldat, « *bonum* », et même un soldat très valeureux – noter le superlatif « *strenuissimum* » – et bien évidemment d’une condition supérieure puisqu’il est un soldat monté. La description du cheval est d’ailleurs tout à fait significative. Tout comme le saint soldat qui le monte, ce cheval n’est pas un cheval ordinaire : sa stature et sa brillance qui illumine l’intérieur de l’église sont tout à fait exceptionnelles, « *allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius nivea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam* ». Ainsi, comme l’a déjà remarqué Díaz y Díaz, la présence d’un tel cheval à l’allure presque surnaturelle permet d’insister sur le sens militaire que le chroniqueur a voulu donner à son récit, ainsi que sur la tonalité guerrière de son protagoniste⁴. L’auteur, conscient de la nouveauté de cette figure et des critiques qu’elle pouvait entraîner, met en scène un désaccord au sujet de ces deux « images » de saint Jacques : l’image canonique, celle de l’apôtre pacifique, que défend le pèlerin grec représentant les valeurs de l’Église traditionnelle, face à l’image issue de la tradition populaire, celle du militaire, défendue par les habitants de la région. Ainsi, avec la chute de Coimbra, preuve s’il en est de l’efficacité de ce « nouveau » saint Jacques, c’est bien évidemment l’image « populaire » du saint militaire qui triomphe ici. Il ne manque à ce soldat plus qu’une chose : qu’il soit enfin décrit comme un soldat agissant et non plus comme un soldat offrant une victoire symbolique matérialisée par la remise des clés de la ville. Il faudra encore attendre une trentaine d’années pour que ce soit la cas, avec la rédaction puis la diffusion du *Privilège des vœux de Ramire I^{er}* par les prélats de Compostelle.

Le Privilège des vœux de Ramire I^{er} : saint Jacques à Clavijo

De fait, c’est dans un « faux » document administratif, censé dater de 834 mais datant en réalité des années 1150-1154⁵, probablement écrit par Pedro Marcio⁶, chanoine de Compostelle, qu’est pour la première fois relatée la participation active de saint Jacques dans une bataille de la Reconquête et que le saint apôtre est représenté en pleine action.

⁴ M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 124. Il ajoute également que la présence du cheval n’est pas systématique et n’est pas donnée dans d’autres versions de la légende, selon que le propos de l’auteur est d’insister ou non sur le caractère militaire de saint Jacques. Nous reviendrons sur ce point plus tard, lorsque nous aborderons l’analyse de l’image de saint Jacques matamores dans les productions médiévales, mais notons toutefois ce que dit très justement à ce sujet DÍAZ Y DÍAZ : « el episodio del caballo, [...] a los ojos del pueblo confirma mejor que cualquier razón el nuevo hecho jacobeo. Esta visión plástica, marcada por la presencia de la cabalgadura, acaso suponga que se estaba admitiendo una justificación y estabilización de la creencia popular en alguna aparición militar concreta, reciente, y probablemente discutida o incluso rechazada », p. 133.

⁵ Voir à ce sujet les arguments d’O. REY CASTELAO, *La historiografía del voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1985, pp. 12-14.

⁶ C’est en tout cas l’hypothèse développée par J.F. MASDÉU, in *Historia crítica de España y de la cultura española* et suivie jusqu’à aujourd’hui.

Ainsi, Ramire I^{er}, roi des Asturies (842-850) et auteur supposé, raconte-t-il dans ce document comment l'apôtre saint Jacques lui est venu en aide lors de la difficile bataille de Clavijo et comment, pour le remercier, il accorde au chapitre de Compostelle l'octroi d'une rente payable par tous les feux – actuels et à venir – des royaumes chrétiens. Le texte se présente donc comme un document officiel destiné à imposer un tribut mais aussi comme un récit dont le but est que soit conservé dans les mémoires le souvenir d'un tel événement historique, « *ut eorum recordatione ad imitationem bone operationis invitentur posteri* »⁷. C'est ainsi que cet événement merveilleux est par la suite rapporté par le roi, et c'est avec le plus grand soin qu'il présente toutes les étapes de cette intervention depuis ses origines. Il raconte en effet comment certains rois ont, par faiblesse, accepté d'accorder aux Musulmans un tribut annuel de cent jeunes filles. Cette tradition, refusée par Ramire I^{er} et ses conseillers, serait la cause de la bataille d'Abelda, lors de laquelle les troupes chrétiennes en difficulté doivent se retirer sur la colline de Clavijo. C'est à ce moment là que saint Jacques apparaît une première fois dans un songe au roi Ramire I^{er} :

At michi dormienti beatus iacobus hispanorum protector corporali specie est se presentare dignatus. Quem cum interrogassem cum admiratione quisnam esset, apostolus dei beatum iacobum se esse confessus est. Cumque ad hoc uerbum ultra quam dici potest obstupissem, beatus apostolus ait : Numquid ignorabas quod dominus meus ieshus xpistus alias prouincias aliis fratribus meis apostolis distribuens totam hispaniam mee tutele per sortem deputasset et mee commisisset protectioni ? Et manu propria manum meam astringens : Confortare, inquit, et esto robustus ; ego enim ero tibi in auxiliomet mane superabis in manu dei sarracenorum a quibus obsessus est innumerabilem multitudinem. Multi tamen ex tuis quibus, iam parata est eterna requies, sunt instanti pugna pro xpisti nomine martirii coronam suscepturi. Et ne super hoc detur locus dubitationi, et uos et sarraceni uidebitis me constanter in albo equo dealbata grandi specie maximun uexillum album deferentem⁸.

⁷ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, A. LÓPEZ FERREIRO (éd.), *Historia de la santa A.M. iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, Imprenta del seminario Conciliar central, 1899, tome 2, p. 132.

« pour inviter, en souvenir de cela, les générations futures à imiter cette bonne action ».

Les traductions en français de ce *Privilège* ont été élaborées par nos soins.

⁸ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, texte en latin, A. LÓPEZ FERREIRO (éd.), *op. cit.*, p. 134.

« Alors le bienheureux Jacques, protecteur des Espagnes, a bien voulu se présenter à moi sous une forme humaine, pendant que je dormais. Et alors que, surpris, je l'interrogeais pour savoir qui il était, l'apôtre de Dieu confessa être le bienheureux Jacques, et comme à ces mots je restai stupéfait sans pouvoir rien dire d'autre, il me dit : ignorerais-tu, par hasard, que mon seigneur Jésus Christ quand il a distribué les provinces du monde à mes frères les apôtres, m'a assigné la garde de toute l'Espagne et m'en a confié la protection ? Et, prenant ma main dans la sienne, il me dit : Aies confiance et sois courageux, car je te porterai secours et demain matin, grâce à la main de Dieu, tu vaincras l'immense multitude des sarrasins qui t'assiègent. Cependant ceux parmi les tiens qui se préparent au combat au nom du Christ (et pour lesquels le repos éternel est déjà assuré) seront nombreux à recevoir la couronne du martyre. Et pour qu'il n'y ait pas de doute sur ce sujet, vous me verrez clairement, vous mais aussi les Sarrasins, monté sur un cheval blanc d'une éclatante beauté, et portant un très grand étendard blanc ».

Dans ce texte nous voyons comment le saint se présente comme le patron de l'Espagne, comme son légitime protecteur, mission qui lui a été confiée par Dieu lui-même au moment de la distribution œcuménique des terres aux apôtres. Cet apostolat en terres espagnoles est, on le voit ici très clairement, rapidement assimilé à une mission de protection – sont employés ici par l'auteur les mots « *tutele* » et « *protectioni* » – ce qui permet d'expliquer et de justifier l'intervention directe de saint Jacques lors des combats. Sans saint Jacques apôtre évangéliste, saint Jacques matamores n'aurait pas lieu d'être. Et, c'est sous ces traits que va se présenter le saint, même si le terme de matamores n'est pas encore employé. De fait, le saint promet au roi une aide concrète dans la lutte contre les Sarrasins, « *ego enim ero tibi in auxilium* », et annonce qu'il apparaîtra aux troupes chrétiennes lors des combats du lendemain, « *uos et sarraceni uidebitis me constanter in albo equo dealbata grandi specie maximun uexillum album deferentem* ». Il s'agit encore ici d'un saint monté sur un blanc et grand destrier, preuve par là même de sa condition supérieure de saint soldat, mais dont les armes ne sont pas encore évoquées. De fait, il n'est pas mentionné ici que saint Jacques tient une lance ou une épée (ce qui sera le cas plus tard), mais seulement un étendard blanc, « *maximum vexillum album* », rappelant celui du Christ ressuscité, drapeau blanc orné d'une croix rouge, symbolisant la victoire suprême, celle qu'il a obtenu sur la mort après sa résurrection⁹. En effet, dans nos sociétés occidentales, le drapeau flottant symbolise la marche vers la victoire. Dans son dictionnaire des religions Bertholet le décrit comme « un fétiche composé d'un bâton et de tissu, utilisé en particulier chez les militaires et dans les rites de souveraineté comme palladium de victoire et de noblesse »¹⁰. Il est également un signe de ralliement des troupes, faisant de celui qui le porte un chef de file capable de rassembler et stimuler les combattants fidèles. Saint Jacques est donc ici présenté, grâce à ses attributs que sont le cheval et le grand drapeau blancs, comme un véritable chef de guerre triomphant et annonciateur d'une prochaine et éclatante victoire.

La description de la deuxième apparition de saint Jacques, au milieu des combats, ne vient que renforcer l'impression déjà donnée par le discours du saint au roi :

Armata itaque et ordinata nostrorum acie uenimus cum sarracenis in pugnam et beatus dei apostolus apparuit, sicut promiserat, utrisque instigando et in pugnam animando nostrorum aciem, sarracenorum uero turbas impediendo et diuerberando. Quod quam cito nobis apparuit cognouimus beatissimi apostoli promissionem impletam ; et de tam preclara uisione exhilarati, nomen dei et

⁹ *Encyclopédie des symboles*, M. CAZENAVE (éd.), Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 204.

¹⁰ Cité dans l'*Encyclopédie des symboles*, p. 204.

apostoli in magnis uocibus et nimio cordis affectu inuocauimus dicentes : Adiuua nos deus et sancte iacobe¹¹.

Il apparaît en effet comme un saint militaire, chef de file, dynamique et actif, qui non seulement encourage ses troupes, « *utrisque instigando et in pugnam animando nostrorum aciem* », mais qui participe également pleinement aux combats et réussit à semer le trouble dans le camp ennemi, « *sarracenorum uero turbas impediendo et diuerberando* ». Ainsi peut-on constater l'évolution significative de la légende de saint Jacques militaire : d'un saint cavalier remettant symboliquement au roi les clés de la ville on passe à un saint chevalier qui participe de manière active aux combats, à un saint chef de guerre à la tête des troupes chrétiennes.

C'est donc pendant cette période charnière située dans la première moitié du XII^e siècle que naît saint Jacques matamores et que se met en place et se forge l'idée d'un saint militaire propre à l'Espagne, protecteur de ses habitants, chef de guerre céleste « spécialiste » de la lutte contre l'envahisseur maure. Ces deux légendes sont en outre diffusées grâce à deux textes faisant autorité : une chronique historique et un texte administratif émanant du roi. Il s'agit donc bien là de faire d'une légende hagiographique un véritable événement significatif pour l'Histoire de l'Espagne, un mythe de fondation pour ces nouveaux royaumes chrétiens reconquis.

B. La question polémique des origines

Mais quelle est véritablement l'origine des saints matamores ? D'où viennent ces légendes ? Apparaissent-elles seulement à la faveur de la conjonction de divers facteurs propres à l'Histoire de l'Espagne chrétienne ou bien s'agit-il de réminiscences d'anciennes légendes païennes ? Cette question qui a véritablement passionné les historiens, a donné lieu à de grands débats et fait couler beaucoup d'encre. C'est d'ailleurs un des points essentiels de la fameuse discorde entre quelques-uns des plus célèbres spécialistes du XX^e siècle de la question jacobéenne : Américo Castro et Claudio Sánchez Albornoz, mais également Fray Justo Pérez de Urbel¹². C'est aussi un sujet sur lequel nous nous

¹¹ *Privilege des vœux de Ramire I^{er}*, pp. 134-135.

« Donc, une fois nos troupes armées et en place, nous engageâmes le combat contre les Sarrasins, et le bienheureux apôtre de Dieu apparut comme il l'avait promis, en encourageant notre armée et en nous incitant au combat, mais aussi en repoussant et en jetant le trouble parmi la masse des Sarrasins. Et aussitôt qu'il fut apparu nous comprîmes que le très bienheureux apôtre avait tenu sa promesse. Réjouis par une aussi éclatante vision, nous invoquons le nom de Dieu et de l'apôtre à grands cris et du plus profond de notre cœur : Aide-nous Dieu, et toi aussi saint Jacques ».

¹² Les deux premiers se sont en effet largement intéressés à la question de saint Jacques dans des ouvrages consacrés à l'Histoire de l'Espagne : C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *España, un enigma histórico*, Barcelona, Edhasa,

proposons de nous attarder également car il est, de fait, impossible de poser la question de « l'hispanité » des saints matamores sans nous interroger sur celle des origines intrinsèques de leur légende.

Matamores et Dioscurisme

Los mitos, una vez instalados en la fantasía y en la memoria de las gentes (sean éstas muchas o pocas), salvan enormes distancias geográficas, y se deslizan a través de las generaciones. Sus formas y sus contenidos experimentan mudanzas incalculables, con lo cual los mitos se prestan dócilmente a expresar lo que en cada lugar y en cada momento conviene a la situación vital de quienes se sirven de ellos¹³.

C'est en ces termes que Castro justifie sa théorie selon laquelle les apparitions de saint Jacques matamores dans les batailles de la Reconquête trouveraient leur origine dans le mythe païen – pourtant très lointain dans l'espace comme dans le temps – de l'apparition des Dioscures Castor et Pollux sur les bords du lac Régille, destinée à apporter la victoire au dictateur Postumus. Mais, lorsqu'elle est présentée par Castro à la fin des années 1940, cette théorie est loin d'être une nouveauté:

Concluyamos, pues que el suceso de Clavijo es un tejido de fábulas, tomadas de las historias Griegas, Romanas, y Otomanas. El Tributo de las Doncellas está sacado del que exige la Puerta en ciertos pueblos... La visión en sueños de Santiago después de la infeliz Batalla de Albelda está tomada de un

1991, tome I, chapitre V, « Santiago hechura de España y no España obra de Santiago », et A. CASTRO, *La realidad histórica de España*, México, Ed. Porrúa, 1962, chapitre IX, « Orígenes de la reacción cristiano-europea : Santiago de Galicia ». Tous ont en outre publié divers articles ou ouvrages spécifiquement consacrés au culte de saint Jacques en Espagne : C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Santiago, hechura de España*, Ávila, Fundación Sánchez Albornoz, 1993. [compilation de divers articles sur le sujet] et A. CASTRO, *Santiago de España*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1958, dont le chapitre intitulé « Los Dioscuros y Santiago », pp. 87-115, nous intéresse ici plus particulièrement, F. PÉREZ DE URBEL, « Orígenes del culto de Santiago en España », in *Hispania Sacra*, Madrid, CSIC, Instituto Enrique Flórez, 1952, tome 5, pp. 1-31 et *Santiago y Compostela en la historia (con amor y con verdad)*, Madrid, CSIC, 1977. Dans toutes ces productions il est possible de voir comment ces deux auteurs répondent aux arguments de l'autre et expriment très clairement leur profond désaccord au niveau scientifique, voire leurs rancunes personnelles. Citons à titre d'exemple les premières phrases de l'article de C. SÁNCHEZ ALBORNOZ répondant aux théories de Castro sur l'origine du culte de saint Jacques, intitulé « El culto de Santiago no deriva del mito dioscórico », in *op. cit.*, p. 93 : « Yo no tengo la culpa de que Américo Castro desconozca el monto de lo que ignora, ni de que carezca del auténtico sentido de la historia. No puedo sino lamentar que esas dos faltas le hayan inducido con frecuencia a formular teorías equivocadas [...] No siento escrúpulos ante lo raro, lo incógnito y lo solitario del texto en que cree hallar lejana y más que discutible semejanza con otros muchos siglos más tardío. No le preocupa la inverosimilitud [...]. Y luego se irrita, sin embargo, cuando estudiosos menos imaginativos se niegan a seguirle ; y, destemplado y rencoroso, lanza agravios contra ellos e intenta aplastarles con nuevos pero inanes argumentos ». De même F. PÉREZ DE URBEL au sujet de la théorie de l'influence des Dioscures écrit dans son article « Orígenes... », pp. 1-2 : « Últimamente, Américo Castro exponía con toda seriedad su grotesca teoría ». Toutes ces critiques, ou même pourrait-on dire attaques, donnent bien évidemment lieu à des réponses de la part de Castro. C'est ainsi qu'il faut bien avouer que le débat ayant opposé, essentiellement, mais pas seulement, ces trois chercheurs, plus enclins à se contredire qu'à apporter de nouveaux éléments, a contribué à limiter de manière considérable la portée de leurs conclusions.

¹³ A. CASTRO, *La realidad histórica de España*, p. 332.

pasaje de Alejandro en la ruina de Tyro... La aparición del Santo Apóstol a caballo parece que la robaron los artífices del Privilegio de la Historia de los Romanos, quienes se persuadieron que en la Batalla del Lago de Régilo habían sido asistidos visiblemente de sus dos divinidades Cástor y Pólux, militando por ellos a caballo. Para comprobar esta superstición pagana mostraban el Templo erigido en memoria de este suceso, y la impresión de los pies del caballo de Cástor en una piedra. Pero esto se imitó más bien en el Privilegio atribuido al Conde Fernán González para el Voto de San Millán¹⁴.

Ces mots auraient en effet été écrits par D. Francisco Cerdá y Rico, en 1771, alors qu'il dénonce de manière plus que virulente le *Privilegio des vœux de Ramire I^{er}* et le présente comme étant une véritable imposture. Il affirme en effet que ce document est une copie de l'*Histoire romaine* de Tite-Live, dans laquelle on peut lire la légende sur l'intervention miraculeuse des fils de Jupiter, les jumeaux Castor et Pollux. De fait, il est vrai que cette légende rappelle les interventions miraculeuses d'un saint Jacques chevalier, et particulièrement la légende de son apparition à la bataille de Hacinas (939) lors de laquelle il intervient conjointement à un autre saint : saint Émilien de la Cogolla. Ce « duo » partage avec les saints jumeaux Castor et Pollux les mêmes caractéristiques : ils apparaissent conjointement, montés sur leurs grands chevaux blancs, pour aider les soldats à qui ils ont décidé d'accorder leur protection¹⁵. L'auteur de la *Representación* n'est d'ailleurs pas le premier à mettre en relation des dieux païens avec les apparitions des saints matamores, en effet, comme le remarque Américo Castro, Alfonso de Valdés, dans son *Diálogo de las cosas ocurridas en Roma*, le faisait déjà, même s'il ne parlait pas des Dioscures mais du Dieu Mars : « *Havemos repartido entre nuestros santos officios que tenían los dioses de los gentiles. En lugar del dios Mars, han sucedido Sanctiago y Sanct Jorge* »¹⁶.

La théorie selon laquelle les mythes païens ont influencé certaines légendes chrétiennes n'est donc pas nouvelle¹⁷, et celle de l'influence des Dioscures Castor et Pollux

¹⁴ *Representación contra el pretendido voto de Santiago que hace al Rey Nuestro Señor el Duque de Arcos*, Madrid, Joaquín Ibarra, 1771, p. 68 et 149. Cité par également par J. CEPEDA ADÁN, « Los Dióscuros y Santiago en el siglo XVIII. La "representación" del Duque de Arcos », in *Anuario de Estudios Medievales* I, 1964, p.649. Au sujet de ce texte, voir également O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 183 et suivantes.

¹⁵ L'iconographie des saints jumeaux est par ailleurs assez proche de celle des saints matamores.

¹⁶ A. DE VALDÉS, *Discurso de las cosas ocurridas en Roma*, in A. CASTRO, *op. cit.*, pp. 332-333.

¹⁷ À ce sujet, voir également F. MARCO SIMÓN, qui nous offre une intéressante mise au point dans un passage intitulé « Héroes, dioses y santos », in F. MARCO SIMÓN, A. MONTANER FRUTOS, G. REDONDO VEINTEMILLAS, *El Señor San Jorge, patrón de Aragón*, Zaragoza, caja de Ahorros de la Inmaculada Concepción, 1999, p. 40 : « Partamos de la pregunta clave. ¿ Por qué una iglesia monoteísta acabó por admitir en su seno la paradoja de un culto de los santos extremadamente desarrollado ? La respuesta de un interesante sector de la historiografía desde fines del siglo XIX (la *religions-geschichtliche Schule* alemana) respondería que los santos son los sucesores de los dioses y los héroes antiguos, y su culto una supervivencia travestida del politeísmo popular, asumido por la élite eclesiástica, sobre todo tras la paz constantiniana, en virtud de un cálculo casi cínico tendente a convertir mejor las masas paganas. La explicación aparecía ya en Gibbon en el siglo XVIII. Aunque hoy no se defiende tal tesis en su expresión radical, no hay duda de que en los siglos IV-V y en ciertos lugares el culto de un mártir concurre o suplanta deliberadamente los cultos paganos [...]. Conocemos algunos

sur les légendes concernant les saints matamores, et en particulier saint Jacques, ne l'est pas non plus, dans la mesure où elle a clairement été exprimée au XVIII^e siècle dans la *Representación*. Avant d'être reprise par Américo Castro, elle a également été défendue par Rendel Harris¹⁸ au début du XX^e ainsi que par son disciple Haggerty Krappe¹⁹ qui se sont attachés à montrer l'importance du dioscurisme dans l'histoire des religions et en particulier dans la religion chrétienne. Selon eux en effet, les saints jumeaux ont remplacé les anciens héros jumeaux, et ce dans diverses contrées. De fait Rendel Harris l'a montré pour les saints milanais, tandis que Krappe s'est consacré à l'étude des saints allemands et espagnols. Dans son article sur le culte des saints jumeaux en Espagne, ce dernier énumère de nombreux « couples » de saints qui fonctionnent en binôme et qui selon lui seraient des réminiscences du culte païen des Dioscures. Saint Jacques, apparaissant à la bataille de Hacinas avec saint Émilien en serait l'exemple le plus illustre :

Santiago [...] soon developed into a genuine warriors saint, an evolution not particularly surprising since he was the national saint of Christian Spain. What is peculiar is the fact that he either appears to mortals in the company of another saint, S. Millán, (of whom more anon), in which case both are unmistakable Christian avatars of the Dioscures of old, or that he appears alone, yet again in a form that immediately suggests a dioscurophany²⁰.

Ainsi Krappe nous explique comment saint Jacques est un personnage développant toutes les caractéristiques des Dioscures : ainsi que nous l'avons vu il apparaît conjointement avec un autre saint sur un cheval lors d'une bataille, mais ce n'est pas le seul élément qui fait de lui une réminiscence des saints jumeaux. Il a en effet été, pendant très longtemps, considéré comme le frère jumeau du Christ, à cause d'une confusion entre deux Jacques : saint Jacques le Majeur et saint Jacques le Mineur. Aussi Krappe ajoute-t-il que :

At all events, there cannot exist the faintest doubt about the fact that the great rôle of S. James in Galicia is due to the same confusion of the two saints named James and to the assumption that Santiago was the twin-brother of the Founder of Christianity. Jesus and James are thus the successors of the Dioscures of old, one of whom, represented by Santiago, died and went to the shades, while the other, represented by Jesus, had risen from the death and was sitting in glory beside the Heavenly Father²¹.

ejemplos : se ha visto a Afrodita en Santa Pelagia, a Príapo en San Ticón, a los Dióscuros en los santos Gervasio y Protasio, o en los santos Cosme y Damián ».

¹⁸ J. RENDEL HARRIS, *The Dioscurs in the Christian legends*, Londres, Ed. J. Clay and Sons, 1903, 64 p., *The Cult of the heavenly twins*, Cambridge, University press, 1906, et *Boanerges*, Cambridge, University press, 1913.

¹⁹ A. HAGGERTY KRAPPE, « Spanish Twin Cults » in *Studi e Materiali di storia delle religioni*, Roma, Japadre, 1932, VIII, pp. 1-22.

²⁰ *Ibid.*, p. 13.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

C'est donc, en substance, le raisonnement repris et développé quelques années plus tard par Américo Castro dans ses ouvrages consacrés à l'Histoire de l'Espagne et à son plus grand représentant, « *supremo título de gloria* »²² : saint Jacques. En effet tous ces éléments – les apparitions célestes de saint Jacques, et notamment les apparitions conjointes avec d'autres saints, la gémellité avec Jésus, croyance populaire de l'Espagne du Moyen Âge – se conjuguent au fait que saint Jacques était considéré, avec son frère Jean, comme le « fils du Tonnerre »²³. Or, Castro ne manque pas de remarquer que :

Por lo que respecta al paso, a la transposición de Cástor y Pólux a las figuras de los apóstoles o santos que, sobre caballos refulgentes de blancura, se lanzan al aire abajo para exterminar a los enemigos de sus fieles cultores, de esa transposición (aunque sin los caballos dioscúricos) se encuentran ya indicios en el evangelio de San Marcos: "Y a Jacobo, hijo de Zebedeo, y a Juan *hermano* de Jacobo, [Jesús] los apellidó *Boanerges*, o sea, Hijos del Trueno". Pero "Hijos de Trueno" corresponde en su sentido a *Dios-kuroi* en griego, "hijos de Júpiter Tonante"; o a *Bana-ba-Tilo* "hijos del cielo", en Mozambique²⁴.

Selon Castro, ce sont autant d'arguments qui jouent en faveur d'une claire filiation entre les fils jumeaux de Jupiter et le fils du Tonnerre qu'est saint Jacques, d'une claire résurgence du culte pré-chrétien des Dioscures.

Or si effectivement les traditions païennes ont pu influencer une partie des traditions et des cultes chrétiens et s'il semble nécessaire de « remarquer que certaines légendes hagiographiques et épiques semblent attester la continuité dans l'Espagne médiévale d'une tradition dioscurique d'origine païenne »²⁵, peut-on réellement affirmer, comme le fait Castro et comme l'avaient fait Rendel Harris et Krappe avant lui, que le culte de saint Jacques en Espagne naît à la faveur de la disparition de celui de Castor et Pollux ? Il semblerait que cette théorie soit un raccourci commode mais qui ne satisfait pas :

No puede considerarse equivalente el hecho de que en el culto jacobeo pervivan ciertos elementos anteriormente vinculados a otras creencias o a otras simbologías, con la directa identificación entre

²² A. CASTRO, *Santiago de España*, p. 31. Sur le processus de gémination des saints (saint Jacques majeur / mineur ; saint Jacques / saint Émilien), voir également la mise au point de M. MONER, « Les origines du culte de saint Jacques en Espagne : imitations, falsifications, parodies », in *Mélanges offerts au Professeur Guy Mercadier*, Etudes Hispaniques, Aix en Provence, Publications de l'Université de Provence, 1998, n°24, pp. 258-260.

²³ *Évangile de Saint Marc*, III, 17 : « Jacques, le fils de Zébédée, et Jean, le frère de Jacques, et il leur donna le surnom de Boanerguès, c'est-à-dire fils du tonnerre ».

²⁴ A. CASTRO, *La realidad histórica de España*, p. 333.

²⁵ F. DELPECH, « Les jumeaux exclus : cheminements hispaniques d'une mythologie de l'impureté », in *Les problèmes de l'exclusion en Espagne, 16^e et 17^e siècles : idéologie et discours*, Paris, publications de la Sorbonne, 1983, pp. 177-197.

el culto jacobeo y algún otro culto anterior, cristianizado en su conjunto. De lo primero a casi nadie le quedan dudas, mientras que lo segundo no puede ser sostenido hoy, con rigor, por nadie²⁶.

Cette théorie a donc été largement critiquée, voire féroce­ment combattue, et ce dès les premiers temps, par de nombreux chercheurs, avec en tête l'ennemi de toujours, Claudio Sánchez Albornoz, qui propose quant à lui une théorie complètement différente.

L'héritage des Beatos et des chevaliers de l'Apocalypse

De fait, Sánchez Albornoz est bien le plus farouche opposant à la théorie défendue par Castro et ses prédécesseurs, tel Krappe, dont il dit, dans son article « El culto de Santiago no deriva del mito dioscórico » qu'il méconnaît les origines du culte de saint Jacques²⁷. Ainsi plusieurs arguments de taille amènent le grand historien à mettre à bas cette théorie, à commencer par le fait que le mythe des Dioscures n'a visiblement connu qu'une très faible diffusion dans la péninsule, et en particulier en Galice à en croire le peu d'inscriptions votives parvenues jusqu'à nos jours²⁸. De même, pour lui la croyance selon laquelle saint Jacques était le jumeau de Jésus ne saurait être à la base du culte de saint Jacques, comme voudrait le montrer un Castro peu rigoureux et anachronique qui s'appuie tantôt sur des sources musulmanes tantôt sur des textes largement postérieurs à la naissance de la dévotion à saint Jacques²⁹. Enfin il insiste sur l'ignorance des Chrétiens espagnols de cette époque en matière de mythe païen, pour rappeler en revanche qu'ils avaient une culture de la religion chrétienne et de la Bible, notamment grâce à un ouvrage extrêmement diffusé à cette époque, les *Comentarios al Apocalipsis* de Beato de Liébana. Ainsi il affirme que ce livre, tout comme les enluminures qui l'illustrent, pourraient avoir été à l'origine du saint Jacques *miles Christi* :

Durante los siglos IX, X, XI se copiaron, ilustraron y leyeron, profusamente, en docenas de cenobios leoneses y castellanos, los Comentarios de Beato de Liébana al Apocalipsis. En el texto del libro sagrado y en sus ilustraciones pudieron encontrar los devotos de Santiago, la noticia de un mágico

²⁶ J.L. BARREIRO RIVAS, *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval, estudio del camino de Santiago*, Madrid, Ed. Tecnos, 1997, p. 23, note 27.

²⁷ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Santiago, hechura de España*, p. 95.

²⁸ « Es seguro que en Hispania tuvo muy poca difusión el culto dioscórico. No se conoce ningún templo consagrado en ella a los gemelos hijos de Júpiter. Entre los siete millares – escasos – de inscripciones hispano-latinas llegadas hasta hoy, de los cuales algunos centenares – casi millar y medio – se dedicaron a honrar a diversas divinidades indígenas o greco-romanas, sólo tres se consagraron a Pólux, y una a los dos divinos hermanos », in *ibid.*, p. 97.

²⁹ « La confusión entre los dos Santiagos, el Mayor y el *frater Domini*, se produjo en Oriente muy temprano. Aparece en el Martirologio Jeronimiano del siglo VI, no conocido en el Noroeste hispano hasta mucho después del arraigo del culto jacobeo. Y no hay una sola prueba, ni un solo indicio de que esa confusión hallara eco en la Galicia de los siglos VIII y IX, en los que surgió el culto jacobeo. Ni una sola de las más viejas crónicas, ni un solo documento galaico, astur o leonés anterior al siglo XI lo acredita », in *Ibid.*

jinete, capitán de las milicias celestiales ; y en diversos manuscritos de las exégesis del citado Beato pudieron contemplar con sus ojos la imagen de ese caballero divinal³⁰.

On a en effet pu constater plus haut la portée politico-religieuse de ce texte, la lecture apocalyptique qu'il propose de l'entreprise de la reconquête et le rôle qu'il accorde à saint Jacques : évangélisateur de l'Espagne, il en devient presque automatiquement le patron et le défenseur. De plus, il s'agit d'un ouvrage très diffusé dans l'Espagne médiévale, il ne semble donc pas étonnant qu'il ait pu pénétrer l'inconscient collectif et favoriser la naissance des légendes sur les saints matamores, en particulier saint Jacques. De fait, les similitudes, tant au niveau des représentations textuelles que de l'iconographie, sont importantes entre les chevaliers de l'apocalypse décrits et représentés dans les *Comentarios* et les saints chevaliers espagnols. Comparons en effet quelques lignes du fameux ouvrage de Beato et quelques autres tirées du *Privilegio des vœux de Fernán González* :

Entonces vi el cielo abierto y apareció un caballo blanco. Su jinete, llamado Fiel y Veraz juzga y combate con justicia. [...] Los ejércitos del cielo, con sus jinetes vestidos de lino blanco purísimo, galopan tras sus huellas sobre blancos caballos. De su boca sale una espada afilada para herir con ella todas las naciones [...] ³¹.

E ellos estando en su oración e llorando de los ojos, assí que lo vieron moros e xpianos, abriéronse los cielos e vieron venir dos cavalleros, señor Santiago e señor sant Millán, cavalleros en cavallos blancos, armados con armas blancas, las espadas en las manos e con ellos grandes compañías de ángeles. Entraron en las azes de los moros e de los xpianos e començaron a dar las primeras feridas en los moros³².

Ces deux textes présentent en effet de nombreux points communs : le ciel s'ouvre pour laisser passer le chevalier sur son cheval blanc, ce dernier est armé d'une épée et suivi par une armée céleste. Mais il n'en reste pas moins que ces similitudes ne sont pas forcément la règle, ainsi le récit de Coimbra tout comme celui de Clavijo sont-ils assez différents : pas de ciel ouvert par lequel s'engouffrent des cohortes célestes conduites par le saint chevalier en chef, mais seulement les attributs « ordinaires » que l'on avait déjà pu remarquer plus haut, et sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir, les lieux communs que sont le cheval blanc ou encore l'épée – même s'il convient de rappeler que cette

³⁰ *Ibid.*, p. 108.

³¹ B. DE LIÉBANA, *Comentarios al Apocalipsis*, J. GONZALEZ ECHEGARAY (éd.), Barcelona, Ed. Moleiro, 1995, p. 228.

³² *Privilegio de los votos de Fernán González*, version de Cuellar, in B. DUTTON (éd.), *La Vida de San Millán*, London, Tamesis Book, p. 16.

dernière n'est pas mentionnée dans les tout premiers textes. Il n'en reste pas moins que c'est un combat très singulier qui est relaté dans les *Comentarios* de Beato, mettant en scène un chevalier céleste qui a toutes les caractéristiques qu'auront, quelques siècles plus tard, les saints matamores. Au niveau iconographique, il en va de même. De fait, les diverses copies des *Comentarios* étaient richement illustrées et mettaient en scène ces saints chevaliers de l'apocalypse montés sur leurs chevaux³³, images de chevaliers du Christ dont les Chrétiens devenaient de plus en plus familiers :

En el Apocalipsis aparece el Verbo Divino como celestial jinete en las miniaturas de las numerosas copias de los citados comentarios que corrían por el reino. Y no puede causar sorpresa que en él se inspirara la fantasía popular al imaginar la leyenda del *miles Christi*, a finales del siglo XI, y al crear después la iconografía literaria y artística del mito jacobeo³⁴.

Les représentations textuelles et iconographiques des chevaliers de l'Apocalypse des « Beatos », largement diffusées dans les royaumes chrétiens, auraient donc permis de forger, entre les IX et XI^e siècles, l'image d'un saint chevalier, reprise ensuite en grande partie dans les légendes des saints matamores. Cette heureuse théorie a été embrassée par divers chercheurs, mais féroce­ment dénoncée comme improbable par Américo Castro, et ce pour plusieurs raisons, notamment parce que, selon lui, il est impossible de mettre sur le même plan un combat céleste dans lequel s'affrontent Dieu et des mauvais anges, et un combat terrestre lors duquel s'affronteraient des saints et des hommes. Ainsi affirme-t-il avec conviction que :

Sólo el desconocimiento de las relaciones entre el mundo pagano y el cristiano llevó a algunos a buscar en el *Apocalipsis* (XIX, 11) el modelo de la imagen de Santiago, para así desligarlo de antecedentes paganos. Pero el *Apocalipsis* se refiere a algo enteramente distinto [...]. Según los comentaristas, esta visión se refiere a una lucha « entre Dios y las criaturas ». Santiago no es Dios, no está « empapado en sangre ». Combate solo o en pareja con otro santo, a favor de un ejército y en contra de otro : interviene en asuntos humanos. Sorprende que tan absurda interpretación haya sido defendida por lo menos por cuatro personas³⁵.

³³ Plusieurs manuscrits ont été conservés et sont parvenus jusqu'à nous, facilement consultables sous la forme de fac-similés à la BNE. Sur les miniatures des « Beatos », une importante bibliographie est disponible. Citons ici simplement trois ouvrages offrant des reproductions de bonne qualité accompagnées de quelques commentaires : H. STIERLIN, *Los Beatos de Liébana y el arte mozárabe*, Madrid, Editora nacional, 1983. ; P.A. FERNÁNDEZ VEGA, *Apocalipsis, el ciclo histórico de Beato de Liébana, catálogo de la exposición*, Santander, Consejería de Cultura, Turismo y Deporte, MUPAC, 2006 ; U. ECO, *Beato de Liébana, miniaturas del « Beato » de Fernando I y Sancha (manuscrito BN Madrid Vit. 14-2)*, Milan, Franco María Ricci, 1983.

³⁴ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Santiago, hechura de España*, p. 29.

³⁵ A. CASTRO, *La realidad histórica de España*, note 25 de la p. 336.

L'autre argument avancé par Castro est que les chevaliers de l'Apocalypse sont au nombre de quatre et n'apparaissent donc pas en couple³⁶, comme c'est le cas pour saint Jacques et saint Émilien à la bataille de Hacinas. Il est évident que ce dernier argument ne saurait être véritablement pertinent dans la mesure où, comme nous le verrons par la suite, les saints matamores n'apparaissent que très rarement en doublet, et que les premiers témoignages textuels rapportant les interventions miraculeuses de saint Jacques dans les batailles de la Reconquête font état d'une intervention solitaire. Par ailleurs, l'argument selon lequel les récits rapportant un combat céleste ne pourrait avoir eu d'influence sur des récits postérieurs rapportant les interventions d'un saint Jacques *milites Christi*, car il s'agit là d'une « *misión bélica de carácter secular* », paraît quelque peu douteux.

Par conséquent, rien ne prouve en effet que les *Comentarios* de Beato soient clairement à l'origine des représentations textuelles et iconographiques des saints matamores, mais il est très fortement probable que ces textes et ces enluminures, largement diffusées au Moyen Âge, notamment celles représentant le *jinete santo* chevauchant sa blanche monture à la tête de son armée céleste, aient pu laisser des traces et marquer les mentalités.

Le cavalier victorieux et les saints chevaliers

Il en va de même en ce qui concerne les nombreuses représentations équestres que l'on retrouve depuis l'Antiquité dans la statuaire, la numismatique mais aussi dans l'art rupestre³⁷. De fait, « le type du cavalier vainqueur », très répandu depuis l'Antiquité a également été repris au Moyen Âge, en particulier l'image de Constantin, cavalier victorieux de la bataille du pont Milvius. Pour certains, comme Jean Babelon ou Etelvina Fernández González, il ne fait pas de doute que la figure équestre des saints matamores découle, entre autres influences, de la tradition constantinienne³⁸ :

El foco original de todas estas variantes iconográficas parte, como es bien sabido, de la historia del emperador Constantino que inspiró numerosas obras artísticas, en épocas muy diversas, tanto en el mundo bizantino como en la Europa occidental. [...] Además del *Labarum*, símbolo de la victoria del puente Milvio, Constantino será el símbolo del guerrero cristiano que lucha contra el paganismo. A

³⁶ A. CASTRO, *Santiago de España*, p. 98.

³⁷ Sur les représentations équestres dans la numismatique, voir notamment J. BABELON, « Le thème de la violence dans l'iconographie de Saint-Jacques le Matamore », *Actes du 94^{ème} Congrès National des Sociétés Savantes*, Paris, BN, 1971, pp. 334 et 338 ou encore F. MARCO SIMÓN, « San Jorge de Capadocia en la Antigüedad » in F. MARCO SIMÓN, A. MONTANER FRUTOS, G. REDONDO VEINTEMILLAS, *op. cit.*, pp. 28-29, au sujet des nombreuses représentations de saint Georges sur les monnaies.

³⁸ J. BABELON, *art. cit.*, p. 337 : « À l'époque médiévale, les artistes occidentaux perpétuent cette tradition. Marcel Aubert cite dans l'école romane du Sud-Ouest nombre de sculptures représentant Constantin à cheval, les sabots de sa monture écrasant un homme qui fait figure de bouc émissaire en incarnant le crime, en l'espèce, l'hérésie ».

pie o a caballo, lanza en mano y bajo el signo de la cruz, avanzando hacia el puente Milvio se reprodujo en escultura, pintura documental, monedas, manuscritos, tejidos, etc. Desde entonces el tema que nos ocupa no dejó de estar presente en el complejo mundo iconográfico de la Europa occidental. En ocasiones, se completa la oposición con una figura sometida, bajo las patas de la montura, visión plástica del paganismo vencido³⁹.

Les similitudes entre le type iconographique des saints matamores et celui de ces cavaliers vainqueurs sont considérables, peut-être même plus significatives que celles existant entre les saints matamores et les chevaliers de l'Apocalypse des enluminures des « Beatos ». En effet, Jean Babelon, dans son article sur l'iconographie de saint Jacques, met en parallèle des représentations de ce dernier avec certaines représentations équestres d'empereurs romains ou de chevaliers saints présentes sur des monnaies romaines ou de l'Occident médiéval. Dans ces dernières on peut voir qu'il s'agit là de mettre en scène le cavalier victorieux, le héros, sur un cheval en attitude dynamique, dont seules les deux pattes arrières touchent le sol tandis que les pattes avant écrasent l'ennemi terrassé et tombé à terre. Cet ennemi peut être représenté sous sa forme humaine – guerrier tombé de sa monture et subissant donc l'humiliation suprême – mais aussi sous une forme animale voire monstrueuse, symbolisant par là même « le mal en soi, le démon tel qu'on le définit au Moyen Âge, en langage païen l'*Ubris* »⁴⁰. L'ennemi se retrouve écrasé par les sabots du cheval mais aussi accablé par la lance du cavalier ou parfois, plus tard, par son épée, attitude signifiant sa déroute et sa soumission forcée. On voit bien ici comment les trois types iconographiques se confondent : dans tous les cas – qu'il s'agisse d'un empereur romain, d'un saint Georges combattant le dragon ou encore de saint Jacques matamores – le but n'est pas seulement de représenter le cavalier / chevalier, mais bien de le mettre en scène et de signifier sa supériorité et sa victoire écrasante. Malgré tout, ces considérations ne permettent que de souligner les possibles référents qui ont pu jouer un rôle dans la création du type iconographique des saints matamores, dans la manière de les représenter. Nous ne pourrions affirmer pourtant que les légendes concernant les interventions des matamores trouvent leur origine dans ces représentations.

Il est plus probable en revanche que les légendes des saints matamores aient été influencées par les récits circulant à cette époque et rapportant des interventions miraculeuses et directes de saints militaires sur les champs de bataille. Nous avons déjà évoqué plus haut les exploits militaires de ces saints dont la plupart avaient abandonné la milice des hommes pour se consacrer à la milice du Christ et dont l'image avait été

³⁹ E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, « Iconografía y leyenda del pendón de Baeza », in *Medievo Hispano. Estudios in memoriam del profesor Derek W. Lomax*, Madrid, Sociedad Española de estudios medievales, 1995, pp. 145-146.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 336.

récupérée plus tard lors de guerres saintes, et notamment lors de la première croisade. Nous pensons ici à de nombreux saints tels Démétrius, Mercure, etc. mais tout particulièrement à saint Georges dont les apparitions au milieu des combats se multiplient dès le XI^e siècle, et dont Raul Glaber disait déjà que sa « puissance a longtemps terrorisé les Sarrasins »⁴¹. Cette figure de saint Georges luttant contre le mal sous toutes ses formes, tueur de dragon tout autant que tueur de Musulmans, s'est, on le sait, exportée de manière rapide et presque incroyable. Cette diffusion a eu lieu très tôt mais s'est accentuée avec la première croisade. Les croisés ne manquaient pas, en effet, de rapporter ce fameux épisode où saint Georges était apparu sur un beau cheval blanc, lors de la prise d'Antioche. Episode immortalisé ensuite par le récit anonyme d'un croisé dans la *Chronique anonyme de la première croisade*. La diffusion du culte de saint Georges est donc un fait avéré dans toute la Chrétienté occidentale, y compris dans les royaumes chrétiens d'Espagne, même si ce dernier ne « prend » pas immédiatement ni de la même manière partout. Il est dans tous les cas fort probable, qu'en Espagne, on ait eu connaissance de certains des exploits militaires de ce chevalier céleste, en particulier des plus anciens et des plus ancrés dans les traditions populaires :

San Jorge está presente prácticamente en toda España, y ya en el siglo X, como anotó Canellas, se conocían sus Actas de martirio, insertas en el *legendario* de Madrid ; lo mismo se comprueba en el *pasionario* del monasterio de Silos, del mismo tiempo, influyendo notablemente las Cruzadas en su difusión, sin que pueda desdeñarse el aporte de las peregrinaciones a Santiago, en las que pudieron traer sus tradiciones los viajeros ingleses [...]⁴².

Ainsi cet auteur, tout comme Canellas avant lui⁴³, ne rejette pas la possibilité que les traditions concernant saint Georges soient, notamment par le biais des pèlerins, parvenues jusqu'au *finis terrae*, jusqu'au berceau des légendes de saint Jacques matamores. On peut donc légitimement imaginer que les récents exploits militaires de saint Georges mais aussi des autres saints militaires aient pu, si ce n'est être à l'origine de ces nouvelles légendes, tout au moins favoriser la cristallisation et l'acceptation de celles mettant en scène le saint apôtre chevalier. De fait, si la chronologie assez resserrée entre ces divers événements (récits des apparitions de saint Georges / légendes de saint

⁴¹ R. GLABER, *Historiae*, cité par J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade, violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 130.

⁴² G. REDONDO VEINTEMILLAS, « San Jorge, expansión y permanencia de un mito necesario », in F. MARCO SIMÓN, A. MONTANER FRUTOS, G. REDONDO VEINTEMILLAS, *op. cit.*, p. 50.

⁴³ A. CANELLAS LÓPEZ, « Leyenda, culto y patronazgo en Aragón del señor San Jorge, mártir y caballero », in *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1966-1967, 19-20, p. 14. Il en donne pour preuve l'édification d'une église dédiée à saint Georges sur le chemin de saint Jacques, à Santurce, église qui existait déjà en 1054. Au milieu du XI^e siècle, le culte de saint Georges était donc déjà connu dans les royaumes chrétiens d'Espagne.

Jacques matamores) nous pousse à croire qu'il ne s'agirait pas là non plus d'un précédent direct – saint Jacques matamores ne serait pas *stricto sensu* le descendant d'un saint Georges remilitarisé pendant la première croisade – on ne peut pourtant exclure d'emblée de possibles interactions et influences.

En somme, plusieurs éléments semblent pouvoir influencer sur la manière de représenter les saints matamores, tant au niveau textuel qu'au niveau de l'iconographie. Il semble bien que les saints matamores ne trouvent réellement leur origine ni dans le Dioscurisme romain, les Chevaliers de l'Apocalypse des « Beatos », le cavalier vainqueur de la numismatique et de la statuaire, ni même chez les martyrs militaires remilitarisés lors de campagnes de guerre sainte. En revanche, s'ils ne sont pas véritablement des « facteurs déclenchants » permettant aux légendes des saints matamores de voir le jour, ils semblent qu'ils aient eu, ou pu avoir, une influence significative dans le traitement de la légende et de l'image. De fait, on ne saurait nier, par exemple, les similitudes entre les commentaires de Beato et le *Privilège des vœux de Fernán González*, entre les cavaliers vainqueurs et les matamores en pleine action, ni même entre les Dioscures Castor et Pollux et le doublet céleste composé de saint Jacques et de saint Émilien⁴⁴. Les influences exercées par ces divers éléments ont évidemment été plus ou moins importantes, selon qu'il s'agissait là de précédents proches dans le temps et dans l'espace, mais elles ne s'excluent pas pour autant. Le processus de création du type littéraire et iconographique des saints matamores étant complexe, il ne saurait dépendre d'un seul et unique facteur. C'est donc à l'évidence la conjonction d'un besoin ponctuel – besoin d'un chevalier, « d'un champion chrétien »⁴⁵ à une époque où la guerre sainte fait rage – et de la connaissance de légendes et modèles préexistants – sur lesquels pouvaient s'appuyer l'imagination de certains et l'imaginaire collectif – qui a permis, d'une part, l'émergence de la figure de saint Jacques *miles Christi* et, d'autre part, l'apparition des nouveaux matamores et la multiplication de légendes les concernant.

⁴⁴ Certes cette théorie a été, comme on a pu précédemment le constater, largement critiquée et presque unanimement rejetée. Connaissant cependant l'influence des mythes païens dans la religion chrétienne ainsi que l'importance du mythe des jumeaux Castor et Pollux, on peut imaginer que ce mythe, qui n'est pas parvenu directement dans la péninsule, soit à l'origine de légendes chrétiennes mettant en scène, par exemple, d'autres couples de saints militaires. Ces dernières pourraient elles-mêmes avoir joué un rôle dans l'élaboration des représentations des saints matamores. Ainsi, le Dioscurisme, bien que lointain dans l'espace comme dans le temps, pourrait avoir pénétré, bien que progressivement et de manière indirecte, l'Espagne médiévale.

⁴⁵ Nous reprenons ici une formule utilisée par A. JOLLES au sujet du soldat saint Georges, mais qui s'adapte parfaitement au cas de saint Jacques, in *Formes simples*, traduit de l'allemand par A.M. BUGUET, Paris, Seuil, 1972, p. 45.

II. MULTIPLICATION ET FOISONNEMENT DES LEGENDES

Quelle que soit leur origine, les deux premières légendes mettant en scène saint Jacques Matamores, qui apparaissent dans la première moitié du XII^e siècle, vont constituer un véritable « précédent hispanique » et marquer le début d'une longue série d'interventions miraculeuses. S'il nous est impossible de savoir exactement à quelle date sont apparues ces légendes, puisque l'on peut imaginer que certaines d'entre elles – si ce n'est la plupart – se sont d'abord transmises de manière orale, il est en revanche utile de répertorier les premiers textes dans lesquelles elles ont été rapportées.

A. Les premiers témoignages écrits⁴⁶

Apparition de saint Jacques au siège de Coimbra (Ferdinand I^{er}, 1045)

1120 : *Historia Silense*⁴⁷

vers 115 : *Liber sancti Jacobi, Codex Calixtinus*⁴⁸

Apparition de saint Jacques à la bataille de Clavijo (Ramire I^{er}, 844)

années 1150-1154 : *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*⁴⁹

1236 : *Chronicon mundi*, de Lucas de Tuy⁵⁰

Apparition de saint Isidore à Baeza (Alfonse VII, 1147)

fin XII^e : *Historia Translationis Sancti Isidori*⁵¹

⁴⁶ Dans la plupart des cas, des éditions contemporaines de bonne qualité existent. Nous avons cependant consulté, quand cela était possible, les textes originaux, manuscrits ou imprimés, et avons procédé à certaines vérifications. De même, nous nous sommes efforcée dans la mesure du possible de consulter différentes éditions pour se référer à celle(s) qui nous semblait la (les) plus sérieuse(s).

⁴⁷ *Historia Silense*, in GÓMEZ MORENO (éd.), *Introducción a la Historia Silense, con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*, Madrid, Estudio tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1921, pp. 122-124. Voir également la version latine la plus récente et sa traduction en espagnol, éditées en 1985 par M.C. DÍAZ Y DÍAZ, « Santiago caballero y la reconquista de coimbra », pp. 140-143.

⁴⁸ Nous utiliserons la très bonne édition récente d'A. MORALEJO, C. TORRES et J. FEO, *Liber sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2004, pp. 375-377, ainsi que la version bilingue de C. DÍAZ Y DÍAZ, art. cit., pp. 134-139.

⁴⁹ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, in A. LÓPEZ FERREIRO, *Historia de la santa A.M. iglesia de Santiago de Compostela*, Santiago, Imprenta del seminario Conciliar central, 1899, tome 2, pp. 132-137. La copie manuscrite la plus ancienne de ce document est consultable aux archives de la cathédrale de Santiago de Compostelle.

⁵⁰ L. DE TUY, *Chronicon Mundi*, O. VALDES GARCIA (éd.), thèse inédite, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1997. Un manuscrit du XIII^e est facilement consultable à BNE de Madrid, Mss/10442. Il existe également une édition *romance* de ce texte, éditée par J. PUJOL, datée vraisemblablement du milieu du XV^e siècle : L. DE TUY, *Crónica de España, Primera edición del texto romanceado*, Madrid, 1926.

1223 : *Miracula Sancti Isidori* de Lucas de Tuy⁵²

Apparition de saint Isidore à Ciudad Rodrigo (Ferdinand II, 1163)

1223 : *Miracula Sancti Isidori* de Lucas de Tuy

1236 : *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy

Apparition de saint Isidore à Tolède (Alphonse VI, 1085)

1223 : *Miracula Sancti Isidori* de Lucas de Tuy

1236 : *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy

Apparition de saint Jacques et saint Émilien à la bataille de Hacinas (Fernán González, Ramire II, 934)

1er tiers du XIII^e siècle : *Privilegio des vœux de Fernán González*, version latine⁵³

vers 1236 : *Vida de San Millán de la Cogolla*⁵⁴

1er tiers du XIII^e siècle : *Poema de Fernán González*⁵⁵

Apparition de saint Isidore et de saint Jacques à Mérida (Alphonse IX de León (1229-1230))⁵⁶

⁵¹ Nous avons utilisé l'édition en latin de J.A. ESTÉVEZ SOLA, *Historia Translationis Sancti isidori*, Turnhout, 1997, pp. 119-179, ainsi que l'édition en latin et la traduction en français du passage sur la prise de Baeza publiée par P. HENRIET dans son article « Un exemple de religiosité politique : saint Isidore et les rois de León (XI^e-XIII^e siècles) », in *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*, M. DERWICH et M. DMITRIEV (éds.), Wrocław, LARHCOR, 1999, pp. 91-94.

⁵² Il n'existe pas d'édition imprimée du texte complet en latin rapportant les miracles de saint Isidore écrit au XIII^e siècle par Lucas de Tuy. Le manuscrit original est quant à lui perdu. Si l'on en croit Patrick Henriët, il ne reste plus aujourd'hui que trois manuscrits de ce texte, deux copies datées du début XVI^e conservées dans les archives de la Real Colegiata de San Isidoro à León (ms 61 et ms 63) et une copie datée du XVIII^e siècle, conservée à la bibliothèque publique de Tolède. Ce texte a en revanche été traduit en castillan par Juan de Robles et cette traduction publiée en 1525 puis largement diffusée : L. DE TUY, *Libro de los miraglos de sant Isidro arçobispo de Seuilla*, Salamanca, [s.n.], 1525. Il existe également une édition en fac-similé de cet ouvrage : L. DE TUY, *Milagros de San Isidoro*, traducción por Juan de Robles de 1525, León, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, Real Colegiata de León, 1992. Patrick Henriët a en revanche édité, dans son article « Hagiographie et politique à León au début du XIII^e siècle : les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza », Paris, Brepols, 1997, n.s. 8, tome 69, pp. 77-82, le texte en latin relatant la prise de Baeza grâce à l'aide de saint Isidore.

⁵³ Plusieurs versions de ce texte – la version latine et deux versions *romance* – font l'objet d'une excellente édition de B. DUTTON dans son étude critique la *Vida de San Millán de la Cogolla* de G. DE BERCEO, pp. 2-24. Les copies manuscrites de ces trois versions sont consultables aux archives du monastère de San Millán de la Cogolla.

⁵⁴ Plusieurs éditions récentes de ce texte dont G. DE BERCEO, *Poemas. Edición facsímil del manuscrito (siglo XIV) propiedad de la Real Academia Española*, Madrid, RAE, 1983 ; G. DE BERCEO, *La vida de San Millán*, B. DUTTON (éd.).

⁵⁵ Il existe plusieurs éditions récentes de ce texte. Nous avons choisi d'utiliser l'édition facsimilé du manuscrit de l'Escorial, Burgos, Ayuntamiento de Burgos, 1989, qui présente en vis à vis le texte médiéval et sa traduction en espagnol contemporain.

1236 : *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy

1525 : *Miraglos de San Isidoro* de Lucas de Tuy, Traduction de Juan de Robles

Apparition de saint Georges à la bataille de Majorque (Jaime I, 1229)

1274 : Jaime I, *Crónica*⁵⁷

Apparition de saint Jacques à la bataille de Valence (El Cid, entre 1097-1100)

1289 : *Estoria general* d'Alphonse X⁵⁸

Apparition de saint Jacques à la bataille de Jérez de la Frontera (Ferdinand III, 1234)

1289 : *Estoria general* d'Alphonse X

Apparition de saint Georges à la bataille de Huesca (Pierre I^{er}, 25 nov. 1096)

1305-1328 : *Crónica de los Estados Peninsulares*⁵⁹

1369-1372 : *Crónica de San Juan de la Peña*, version latine⁶⁰

Apparition de saint Jacques à la bataille du río Salado (Alphonse XI, 1340)

Avant 1350 : *Poema de Alfonso onceno*⁶¹

⁵⁶ L'apparition de saint Isidore à Mérida est bien contenue dans la version *romance* des miracles, dans le chapitre 85. En revanche, on ne la retrouve pas dans les copies manuscrites de la version latine qui s'arrêtent au chapitre 75. En effet, la structure du recueil latin est la suivante :

chapitres 1-52 : miracles de saint Isidore

Chapitre 53-75 : miracles de saint Martino

Le recueil en castillan comporte en revanche quelques parties supplémentaires : avant les miracles est rapportée la vie et la mort du saint, ainsi que sa translation. La suite est semblable à la version latine, soit les miracles de saint Isidore puis les miracles de saint Martino, et enfin, sont rajoutés quelques chapitres supplémentaires (76 à 88) dans lesquels sont rapportés d'autres miracles, dont l'intervention de Mérida.

Plusieurs possibilités sont à envisager étant donné que le manuscrit original est perdu : ce chapitre était contenu dans la version originale mais manque dans les copies du XVI^e car elles proviendraient toutes deux d'une même source incomplète. L'autre possibilité serait que cette intervention – tout comme les autres miracles manquants – soit une interpolation du XVI^e siècle du traducteur qui se serait appuyé, peut-être, sur le récit de la prise de Mérida dans la version latine du *Chronicon Mundi*.

⁵⁷ Pour ce texte également, plusieurs éditions contemporaines sont à notre disposition : JAIME I, *Chronica o comentaris del gloriosissim e invistissim rey en Jacme Primer, Rey Darago, de Mallorques e de Valencia, Compte de Barcelona e de Montpesler, dictada per aquell en sa llengua natural*, M. AGUILO FUSTER, Barcelona, [s.n.], 1873, JAIME I, *Libro de los hechos*, J. BUTIÑA JIMENEZ (éd.), Madrid, Gredos, 2003, JAIME I, *Libre dels feyts del Rey En Jacme*, edición facsímil del manuscrito de Poblet (1343) conservado en la biblioteca Universitaria de Barcelona, M. DE RIQUER (éd.), Barcelona, Universidad, 1972.

⁵⁸ Nous avons utilisé l'excellente édition de R. MENÉNDEZ PIDAL : *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuará bajo Sancho IV en 1289*, Madrid, Editorial Gredos, 1955.

⁵⁹ *Crónica de los Estados Peninsulares, texto del siglo XIV*, A UBIETO ARTETA (éd.), Granada, Universidad de Granada, 1955.

⁶⁰ *Crónica de San Juan de la Peña*, version latine, A. UBIETO ARTETA (éd.), Valencia, [s.n.] 1961. Les versions catalane et aragonaise sont légèrement postérieures et offrent des récits parfois un peu différents. Nous reviendrons, dans notre prochain chapitre, sur ces variantes en langue *romance* et sur leurs interprétations.

Apparition de saint Georges à la bataille de Puig (Jaime I, 1237)

1369-1372 : *Crónica de San Juan de la Peña*, version latine

Apparition de saint Georges à la reconquête de Minorque (Alphonse III, 1287)

1513 : Miquel Carbonell, *Cròniques d'Espanya*⁶²

Apparition de saint Georges à la bataille d'Alcoy (Jaime I, 1275)

1550 : Beuter, *Corónica general de toda España*⁶³

Apparition de saint Georges à la bataille de Barcelone (Borrell Berenguer, 960 ? 986 ?)

1550 : Beuter, *Corónica general de toda España*

Apparition de saint Georges à la bataille de Valence (Le Cid, 1096-1100 ?)

1610 : Escolano, *Década primera*⁶⁴

B. Filiations : de saint Jacques aux autres saints

Ce tableau synthétique dans lequel sont répertoriées les diverses légendes rapportant les interventions miraculeuses des saints matamores, classées par ordre chronologique de leur invention – ou en tous cas de leur première fixation par écrit – nous donnent des indices quant à plusieurs éléments : quelles sont les légendes qui apparaissent en premier et semblent constituer donc des modèles pour les suivantes, quelles sont les légendes plus tardives – voire très tardives –, à quelle époque se multiplient-elles, etc. Ainsi, ce tableau nous informe-t-il sur le processus de création, d'ancrage et de multiplication des légendes des saints matamores.

⁶¹ La datation de cet ouvrage est problématique. Nous suivons ici l'opinion développée dans l'édition critique de Yo Ten Cate, p. XXVI. En effet, cette chronique en vers aurait été écrite alors que le roi vivait encore, c'est-à-dire en 1350 au plus tard.

⁶² P.M. CARBONELL, *Cròniques d'Espanya*, A. ALCOVERRO (éd.), Barcelona, Editorial Barcino, 1997, p. 109.

⁶³ P.A. BEUTER, *Crónica general de toda España y especialmente del reyno de Valencia*, Valencia, Ed. Pedro Patricio Mey, 1604.

⁶⁴ G. ESCOLANO, *Década primera de la Historia de la insigne y Coronada Ciudad, y Reyno de Valencia, primera Parte*, Valencia, Ed. Pedro Patricio Mey, 1610.

Saint Isidore, le successeur

Nous avons déjà évoqué de manière relativement détaillée les diverses circonstances historiques qui ont permis la formation d'un terreau favorable, dans la première moitié du XII^e siècle, à la création des deux premières légendes de saint Jacques matamores à Coimbra et à Clavijo. La Reconquête est désormais sacralisée et considérée par le Saint-Siège comme une entreprise similaire à la Croisade orientale, prêchée par Urbain II à Clermont quelques années plus tôt, tandis que saint Jacques est véritablement considéré comme le saint protecteur du sol espagnol, qu'il a évangélisé et dans lequel il est désormais supposé reposer. Nous avons également pu constater une évolution entre les deux premiers textes qui rendent compte de ces légendes, à savoir une progressive et claire « militarisation » de la figure de saint Jacques qui, dans la seconde légende, celle de Clavijo, prend concrètement les armes pour offrir la victoire aux Chrétiens. Cette évolution n'est que la première d'une série de changements significatifs qui auront lieu tout au long du Moyen Âge, et même au Siècle d'Or. La première de ces mutations sera que saint Jacques, sans disparaître jamais complètement du panorama historiographique – toutes les chroniques générales consacrées à l'Histoire de la péninsule y font en effet référence – devra bientôt partager ses prérogatives avec de nouveaux acteurs. Dans un premier temps, c'est avec saint Isidore, nouvellement converti en matamores, dont l'intervention miraculeuse à Baeza sera rapportée dès la fin du XII^e siècle dans l'*Historia Translationis Sancti Isidori*. C'est en effet dans ce texte que le saint est décrit pour la première fois comme un acteur de la lutte opposant chrétiens et envahisseurs musulmans. Comme nous l'avons par ailleurs déjà souligné, le saint se présente textuellement comme le successeur de saint Jacques, reconnaissant par là-même un modèle en la figure de ce saint matamores :

« Ego sum », ait, « Hispaniarum doctor Ysidorus, beati Iacobi apostoli predicatione successor. Dexterâ haec eiusdem Iacobi apostoli est, Hispaniae defensoris »⁶⁵.

Malgré tout, les ressemblances entre les deux saints, mais également entre les deux légendes, ne s'arrêtent pas là, et l'*Historia Translationis* est étroitement dépendante des deux textes qui la précèdent. C'est en effet à des récits qui se ressemblent étrangement

⁶⁵ *Historia Translationis*, p. 170.

« Je suis », répondit-il, « Isidore, docteur des Espagnes, successeur du bienheureux apôtre Jacques dans le domaine de la prédication. Cette main est celle de ce même apôtre Jacques, défenseur de l'Espagne ». Cette traduction, tout comme celles qui suivront sont de P. HENRIET in *art. cit.*, pp. 93-94.

que nous avons affaire. Prenons d'abord le récit de Baeza dans lequel il est rapporté que la situation semble désespérée pour les Chrétiens au soir des premiers combats. Ainsi le roi, las et désespéré, se retire-t-il dans son campement et s'assoupit : c'est à ce moment là que lui apparaît une première fois le saint. D'une blancheur et d'une luminosité sans pareille, il le reconforte, l'assure de son soutien lui affirmant qu'il est son légitime protecteur :

Videns autem clarissimus imperator se cum suis aduersariorum impetum sustinere non posse, consternati animo misericordem Deum in auxilium inuocabant. Dum ergo hec ita se gerent, imperator, sedens in tentorio, aliquantisper somno correptus, apparuit ei quidam uir ueneranda canice comptus, episcopali infula decoratus, cuius facies rutilabat ut sol clarissimus, circa quem dextera gladium igneum ancipitem tenens gradiebatur talique eum uoce benigne affatus est dicens : « o Adefonse, cur dubitas? Omnia enim *possibilia sunt* Christo imperatori magno Deo nostro ». Et adiecit : « uides harre Hysmaelitarum multitudinem? Prima luce sicut fumus euanescent a facie tua. Ego namque tibi et nascituris ex genere tuo a Deo datus sum custos, *si ambulaueritis coram eo in ueritate et corde perfecto* »⁶⁶.

En outre, lors d'une seconde apparition, il lui affirme que grâce à sa céleste intercession, il vaincra lors du combat du lendemain :

Pontifices autem sacri una cum comitibus gracias agentes ordinauerunt simul quod cum acclamatione nominis sancti Isidori et sancti Iacobi a prima aurora hostes aggredierentur : Imperator uero post hec pressus sopore, apparuit ei beatus confessor letiori uultu dicens : « [...] Fac igitur *confortare et esto uir*, quia aurora illuscescente tradet tibi Dominus meo obtentu huiuersam hanc multitudinem ; in super omnes citra mare Sarracenorum reges tuo subdentur dominio ». His dictis sanctus disparuit. Factus itaque imperator audacior de uisione, ut sui ad bellum procederent, imperauit. Qui iussa uiriliter adimplentes Sarracenorum exercitum deuastabant. [...] Reliqui uero Yspaniae reges Sarracenorum et etiam Christianorum principes, perpendentes cum Catholico imperatore celestem uictoriam [...]»⁶⁷.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 169-170.

« Le très glorieux empereur vit alors que lui et les siens ne pourraient soutenir l'assaut de leurs adversaires, aussi ils implorèrent l'aide du dieu miséricordieux d'un cœur consterné. Et alors que les choses se déroulaient ainsi et que l'empereur, se reposant sous sa tente, était pris par le sommeil depuis un certain temps, un homme orné d'une vénérable chevelure blanche et revêtu des insignes épiscopaux lui apparut. Sa face resplendissait comme un soleil éclatant. Au près de lui avançait une main droite tenant un glaive de feu à double tranchant. Il s'adressa à lui d'une voix admirable, disant ceci : « Oh, Alphonse, pourquoi doutes-tu ? Tout est en effet possible au Christ, immense empereur, notre Dieu ». Il ajouta : « Vois-tu cette multitude d'ismaélites ? Ils s'évanouiront de ta face aux premières lueurs du jour, comme de la fumée. En ce qui me concerne, j'ai été constitué par Dieu gardien de ta personne et de tous ceux qui seront issus de ton lignage, à la condition que vous marcherez devant lui dans la vérité d'un cœur parfait ».

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 170-171.

« Ainsi, tout en rendant grâce avec les comtes, les sacrés pontifes décidèrent ensemble que dès l'aurore on attaquerait l'ennemi en acclamant les noms de saint Isidore et de saint Jacques. Après cela, l'empereur s'étant à nouveau endormi, le bienheureux confesseur lui apparut. Son visage était désormais joyeux et il lui dit : « [...] Fais donc ainsi, console-toi et sois un homme : en effet grâce à mon intervention, Dieu te livrera dès l'aurore toute cette multitude ; de plus tous les rois sarrasins de ce côté de la mer se soumettront à ta domination ». À ces mots le saint disparut. Rendu plus audacieux par cette vision, l'empereur ordonna à ses troupes de

Plusieurs points communs entre la légende de Clavijo et celle de Baeza nous interpellent d'emblée. Le saint, dans les deux cas, y apparaît au roi durant son sommeil, se présentant dans sa fonction de protecteur, non seulement de l'Espagne, mais aussi de sa personne, pour le réconforter et l'assurer de son soutien lors de la bataille :

Interea sompnus arripuit me regem ranemirum cogitantem multa et anxium de periculo gentis xpistiane. At michi dormienti beatus iacobus hispanorum protector corporali specie est se presentare dignatus⁶⁸.

Dum ergo hec ita se gererent, imperator, sedens in tentorio, aliquantisper somno correptus, apparuit ei quidam uir [...] ⁶⁹.

Quem cum interrogassem cum admiratione quisnam esset, apostolus dei beatum iacobum se esse confessus est. Cumque ad hoc uerbum ultra quam dici potest obstupissem, beatus apostolus ait : Numquid ignorabas quod dominus meus ieshus xpistus alias prouincias aliis fratribus meis apostolis distribuens totam hispaniam mee tutele per sortem deputasset et mee commisisset protectioni ?⁷⁰

« Ego namque tibi et nascituris ex genere tuo a Deo datus sum custos , *si ambulaueritis coram eo in ueritate et corde perfecto* ». Dixit ei imperator : « quis es, sanctissime pater, qui mihi talia loqueris ? », « Ego sum », ait, « Hispaniarum doctor Ysidorus, beati Iacobi apostoli predicatione successor, dextera hec eiusdem Iachobi apostoli est, Yspanie defensoris » ⁷¹.

Et manu propria manum meam astringens : Confortare, inquit, et esto robustus ; ego enim ero tibi in auxilium et mane superabis in manu dei sarracenorum a quibus obsessus est innumerabilem multitudinem⁷².

s'avancer pour le combat. Celles-ci, obéissant virilement aux ordres, se mirent à tailler en pièces l'armée des Sarrasins. [...] Les autres rois sarrasins d'Espagne, de même que les princes chrétiens, prirent conscience avec l'empereur catholique du fait qu'il s'agissait d'une victoire céleste [...] ».

⁶⁸ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, p. 134.

« Et moi, le roi Ramire, je pensais à une foule de choses et m'inquiétais du danger que couraient les Chrétiens quand je fus vaincu par le sommeil. Et, alors que je dormais, le bienheureux Jacques, protecteur des Espagnes, a bien voulu se présenter à moi sous une forme humaine, ».

⁶⁹ *Historia Translationis*, p. 169.

« Et alors que les choses se déroulaient ainsi et que l'empereur, se reposant sous sa tente, était pris par le sommeil depuis un certain temps, un homme [...] lui apparut ».

⁷⁰ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, p. 134.

« Et alors que, surpris, je l'interrogeais pour savoir qui il était, l'apôtre de Dieu confessa être le bienheureux Jacques, et comme à ces mots je restai stupéfait sans pouvoir rien dire d'autre, il me dit : ignorerais-tu, par hasard, que mon seigneur Jésus Christ quand il a distribué les provinces du monde à mes frères les apôtres, m'a assigné la garde de toute l'Espagne et m'en a confié la protection ? ».

⁷¹ *Historia Translationis*, p. 170.

« En ce qui me concerne, j'ai été constitué par Dieu gardien de ta personne et de tous ceux qui seront issus de ton lignage, à la condition que vous marcherez devant lui dans la vérité d'un cœur parfait ». L'empereur lui dit alors : « Qui es-tu donc, très saint père, qui me dis de telles choses ? ». « Je suis, répondit-il, Isidore, docteur des Espagnes, successeur du bienheureux apôtre Jacques dans le domaine de la prédication. Cette main est celle de ce même apôtre Jacques, défenseur de l'Espagne ».

⁷² *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, p. 134.

« Et, prenant ma main dans la sienne, il me dit : Aies confiance et sois courageux, car je te porterai secours et demain matin, grâce à la main de Dieu, tu vaincras l'immense multitude des Sarrasins qui t'assiègent ».

« [...] Fac igitur *confortare et esto uir*, quia aurora illuscescente tradet tibi Dominus meo obtentu huniuersam hanc multitudinem ; in super omnes citra mare Sarracenorum reges tuo subdentur dominio »⁷³.

L'histoire est donc similaire, la structure est relativement proche, et le saint se présente sensiblement de la même manière. La filiation entre saint Jacques et saint Isidore protecteur de l'Espagne, et entre les légendes de Clavijo et Baeza, est perceptible tant dans la forme que dans le fond. De même, nous ne saurions nier une influence certaine de la légende de Coimbra lors de l'élaboration des deux légendes qui lui sont directement postérieures. Chaque fois, c'est auréolé d'une brillante et blanche lumière que le saint apparaît :

Et hec dicens allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam⁷⁴.

uidebitis me constanter in albo equo dealbata grandi specie maximun uexillum album deferentem⁷⁵.
aparuit ei quidam uir ueneranda canice comptus, episcopali infula decoratus, cuius facies rutilabat ut sol clarissimus, circa quem dextera gladium igneum ancipitem tenens gradiebatur⁷⁶.

En revanche, nous nous rendons compte ici que, si saint Jacques constitue en effet un modèle à suivre, saint Isidore n'est pas encore ce *miles Christi* que l'on connaîtra plus tard : il lui manque encore plusieurs éléments qui deviendront très rapidement emblématiques de tous les saints militaires espagnols. Nous pensons bien entendu au cheval blanc sur lequel, dans les deux premières légendes, est monté saint Jacques. Cependant, à cette époque, ce manque n'est pas encore significatif. En effet, si l'*Historia Silense* rapporte l'apparition d'un saint Jacques militaire monté sur un blanc cheval, la version du *Liber Sancti Jacobi* est sensiblement différente et présente un saint militaire mais ne fait pas explicitement allusion au cheval : « *beatus Iacobus candidissimis uestibus*

⁷³ *Historia Translationis*, p. 171.

« [...] Fais donc ainsi, console-toi et sois un homme : en effet grâce à mon intervention, Dieu te livrera dès l'aurore toute cette multitude ; de plus tous les rois sarrasins de ce côté de la mer se soumettront à ta domination ».

⁷⁴ *Historia silense*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 143

« Y esto diciendo fue llevado un esplendidísimo caballo de gran alzada ante el pórtico de la iglesia, cuya nívea claridad toda la iglesia iluminaba desde las abiertas puertas ». Traduction de M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, p. 123.

⁷⁵ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, p. 134.

« vous me verrez clairement, vous mais aussi les Sarrasins, monté sur un cheval blanc, d'une éclatante beauté, et portant un très grand étendard blanc ».

⁷⁶ *Historia Translationis*, p. 169.

« un homme orné d'une vénérable chevelure blanche et revêtu des insignes épiscopaux lui apparut. Sa face resplendissait comme un soleil éclatant. Auprès de lui avançait une main droite tenant un glaive de feu à double tranchant ».

ornatus necnon militaria arma Titanis radios excedencia indutus, quasi miles effectus »⁷⁷. De même, saint Isidore ne porte pas d'armes, contrairement à saint Jacques qui, dans ce dernier exemple, est présenté comme un soldat armé, et l'épée décrite dans *l'Historia Translationis* n'est pas celle d'Isidore : elle est portée par le bras droit de Jacques. Ainsi, s'il est évident qu'Isidore est bien le successeur de Jacques, il ne présente pas encore toutes les caractéristiques d'un véritable saint militaire. Malgré tout, nous voyons bien, à travers cet exemple de la prise de Baeza comment les deux légendes de saint Jacques à Coimbra et à Clavijo sont désormais intégrées, acceptées et constituent le point de départ d'une multiplication de ce type de légendes, largement influencé par les premières.

Saint Émilien : du Privilège de Ramire à celui de Fernán

C'est donc à partir de la fin du XII^e siècle que l'on assiste à une importante multiplication des légendes et des protagonistes. Ainsi, à cette légende de Baeza, fait suite une série de deux autres légendes mettant en scène le nouvel Isidore. Elles sont rapportées pour la première fois par Lucas de Tuy dans le recueil de miracles qu'il consacre à ce saint dans les années 1220, soit quelques décennies après la rédaction de *l'Historia Translationis*. C'est aussi à cette même époque que surgit un nouvel acteur céleste de la lutte contre les envahisseurs : il s'agit de saint Émilien de la Cogolla, qui apparaît aux côtés de saint Jacques pour venir en aide aux troupes de Fernán González Sanche García, et Ramire II. Cette apparition fait l'objet de plusieurs récits, dont le premier est le *Privilège des vœux de Fernán González*, très probablement écrit dans le premier tiers du XIII^e siècle⁷⁸. Les points de coïncidence entre les deux privilèges latins, celui de Ramire I^{er} et celui de Fernán González, sont grands : une guerre dans laquelle ils se retrouvent en difficulté, l'apparition du (des) saint(s) pendant la bataille ainsi que l'attribution de *votos* pour remercier le(s) saint(s) de leur intervention et de la victoire qui en est la conséquence. Dans les deux cas nous est offerte la description de saints montés sur un grand destrier blanc ; nous avons déjà vu comment, dans le *Privilège* de Ramire, c'est le saint lui-même qui annonce au roi qu'il apparaîtra ainsi, tandis que dans le *Privilège* de Fernán González, c'est le narrateur qui décrit saint Émilien et saint Jacques comme apparaissant de la sorte :

⁷⁷ *Liber sancti Jacobi*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ in *ar. cit.*, p. 137.

⁷⁸ Nous suivons ici les conclusions de la très sérieuse étude menée par B. DUTTON, dans son édition critique de la *Vida de San Millán*, qui en outre identifie l'auteur comme étant Fernandus, également auteur d'un recueil de miracles de saint Émilien. pp. 195 et suivantes.

Et ne super hoc detur locus dubitationi, et uos et sarraceni uidebitis me constanter in albo equo dealbata grandi specie maximun uexillum album deferentem⁷⁹.
ante quorum conspectum celestes duos equites candidis sedentes equis, diuina dispositione armatis, uisi sunt priores bellum committere⁸⁰.

La filiation entre ces deux documents a été plusieurs fois mise en avant. Cependant l'opinion selon laquelle le *Privilège* de Fernán est une réplique de celui de Ramire ne fait pas l'unanimité et a été remise en question par Brian Dutton qui affirme que l'auteur supposé du second *Privilège* ne connaissait pas le premier et que les points communs entre ces deux documents proviennent d'une source commune, sans doute les légendes traditionnelles qui circulaient à l'époque de manière orale :

Parece claro que no conocía textualmente el documento porque no coinciden ni el rey ni la fecha ni la batalla, omite toda mención del tributo de las doncellas [...] y tiene detalles de su propia cosecha como son los signos que precedieron la batalla. [...] Las coincidencias entre ambos documentos se deben a orígenes comunes, pero no a la imitación directa. No podemos saber hasta qué punto las noticias de lo que pasaba en Compostela incitaran a los de San Millán, pero es posible que el privilegio de los Votos de San Millán fuera el resultado de su celo nacionalista⁸¹.

Nous ne pouvons que donner raison à Brian Dutton : s'il existe des points communs entre les deux récits, ceux-ci ne sont pas suffisants pour parler d'imitation et pour affirmer que l'auteur du second document copiait textuellement le premier. En revanche, il ne fait aucun doute qu'il en connaissait tout au moins la teneur – Dutton reconnaît lui-même que « *el autor del Privilegio de los Votos de San Millán había oído decir de los de Santiago, puesto que se las arregla para incluirlos en la narración* »⁸² – et qu'il a été très largement influencé par cette légende. Ainsi, plusieurs éléments ont pu être récupérés et réadaptés par Fernandus, auteur supposé du deuxième privilège : non seulement la nouvelle des apparitions miraculeuses de saint Jacques, notamment celle de Clavijo, et des vœux qui en étaient la conséquence, mais également d'autres traditions orales ou d'autres sources écrites. N'avons-nous pas déjà établi un parallèle entre le privilège des vœux de Fernán González et les combats des chevaliers de l'Apocalypse rapportés dans les *Comentarios al Apocalipsis* de Beato⁸³? Quoiqu'il en soit, si le *Privilège* latin de Fernán González n'est pas

⁷⁹ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}* p. 134.

« vous me verrez clairement, vous mais aussi les Sarrasins, monté sur un cheval blanc, d'une éclatante beauté, et portant un très grand étendard blanc ».

⁸⁰ *Privilège des vœux de Fernán González*, version latine, in B. DUTTON, *op. cit.*, p. 3.

« Et, devant leurs yeux, apparurent deux cavaliers célestes chevauchant leur blanc cheval, divinement armés, qui entraient les premiers dans la bataille ».

⁸¹ B. DUTTON, *op. cit.*, p. 199.

⁸² *Ibid.*

⁸³ Voir *supra*.

directement issu de celui de Ramire, il n'en reste pas moins que les similitudes entre les deux légendes se font de plus en plus importantes. Les versions *romance* du *Privilège*⁸⁴ ont davantage de points communs avec la légende de saint Jacques à Clavijo, à commencer par le facteur déclenchant : un tribut de donzelles qui doit être donné aux musulmans. Seul le nombre de ces vierges diffère :

que fazién grand pecado mortal, e pessava a Dios del cielo, por el grande desacuerdo que avié en ellos, porque davan cada año sessenta mancebas en cabello al rey moro de cada regno por parias, de las treynta fijas de algo e las otras treynta fijas de labradores. Estas mancebas dava el rey Abderraman cada año en soldada a sus cavalleros: las fijas de algo a los más altos, las de los labradores a los otros⁸⁵.

Hi, quod relatione non est dignum, ne sarracenorum infestationibus inquietarentur, constituerunt eis nefandos redditus de se annuatim persolvendos, centum uidelicet puellas excellentissime pulcritudinis, quinquaginta de nobilibus hispanie, quinquaginta uero de plebe, pro dolor et exemplum posteris non obseruandum, pro pactione pacis temporalis et transitorie tradebatur captiua xpistianitas luxurie sarracenorum explende⁸⁶.

De même, nous retrouvons dans cet épisode, rapporté dans le *privilège romance* une apparition nocturne destinée à rassurer les chefs de guerre avant que ne commence le combat le lendemain :

Vino la noche, fueron cada unos dellas a sus possadas. Enbió el nuestro Señor del cielo el su sancto ángel de noche a los reyes en visión e díxoles así : « Varones, non seades desmayados, que a buenos señores vos acomendastes, e ellos son rogadores al Señor del cielo por vos que vos aya merced, en tal que vos fagades tal promessa que la virtud gloriosa que Dios por ellos demostrará, non sea olvidada por vos nin por vuestra generación fasta la fin del siglo. E valervos há el Señor del cielo por la rogación destos dos gloriosos señores a que vos acomendastes, señor Santiago e señor sant Millán ; sacarvos há el Señor del cielo de la coyta e del peligro en que vos estades »⁸⁷.

⁸⁴ Nous avons à notre disposition deux versions *romance* du *Privilège des vœux de Fernán González* : la version de Cuellar (sans doute la plus ancienne), et celle de Simancas. Ces deux textes sembleraient avoir été composés plus tardivement, à l'occasion d'une confirmation des vœux par Ferdinand IV. Ils seraient sans doute postérieurs à l'œuvre de Berceo de 65 ans, et dateraient probablement de la fin du XIII, voire du début du XIV^e siècle. Cependant, selon Dutton, ils proviendraient tous deux d'un original *romance*, qui aurait également constitué la source de Berceo. Par ailleurs nous pouvons aisément constater les grandes similitudes entre le *Privilège romance* et l'hagiographie de Berceo.

⁸⁵ *Privilège des vœux de Fernán González*, version *romance* de Cuellar, in B. DUTTON, *op. cit.*, p. 10

⁸⁶ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, p. 133.

« Et, chose dont on ne devrait pas se rappeler, ces derniers, pour que les Sarrasins ne les attaquent pas, décidèrent de leur accorder une honteuse rente annuelle de cent jeunes filles de toute beauté, cinquante issues de la noblesse d'Hispanie et cinquante autres du peuple. Au nom d'une paix temporaire et transitoire, la Chrétienté captive était entre les mains de la luxure des Sarrasins, douloureux souvenir que les générations futures ne doivent pas répéter ».

⁸⁷ *Privilège des vœux de Fernán González*, p. 14.

Apparition qui n'est pas sans nous rappeler les incursions nocturnes de saint Jacques ou de saint Isidore. Il est cependant évident que les interpolations du *Privilège* romance sont très nombreuses, et plusieurs éléments sont inédits, ou en tout cas n'apparaissent pas dans la légende de saint Jacques. C'est le cas par exemple des « signes » divins évoqués dans toutes les versions du *Privilège*, mais également chez Berceo, ainsi que des exactions commises par les musulmans :

En la era de nuevecientos e setenta e dos años perdió el sol la lunbre, e fue todo el mundo entenebrado dos meses e medio [...].

E fizieron sus señas, entraron la mar ayuso por tierras de Portugal, faziendo todos aquestos daños que oydes dezir, que desollavan los varones bivos, a las rnugeres davan torcejones a las tetas e sacávangelas de los cuerpos, e murién de aquellas penas. Los niños prendién por los pies e quebrantavan les las cabeças a las peñas e a las paredes⁸⁸.

Mais toutes ces nouveautés n'excluent pas *de facto* la relation de dépendance qui existe entre les deux légendes. L'auteur a utilisé une matière connue – la légende de saint Jacques à Clavijo – l'a adaptée, et y a rajouté plusieurs éléments tirés de sources différentes, de traditions orales, d'événements historiques concrets, ou encore de sa propre imagination. Le XIII^e siècle est donc un siècle propice à la multiplication de la figure des saints matamores et de leur légende : saint Jacques continue de donner le ton, apparaissant souvent aux côtés des nouveaux acteurs célestes de la lutte comme pour légitimer les interventions de ces derniers, qui se présentent tantôt comme successeur de l'apôtre – c'est le cas de saint Isidore – tantôt comme son compagnon castillan – c'est le cas de saint Émilien.

Saint Georges, une filiation plus douteuse

La multiplication se poursuit encore à l'Est, et apparaît à la fin de ce XIII^e siècle la figure de saint Georges matamores, qui deviendra bientôt le fidèle défenseur de la monarchie catalano-aragonaise. C'est dans la chronique écrite par le roi Jacques I^{er}, dit le Conquérant, qu'est narrée l'intervention miraculeuse de saint Georges lors de la prise de Majorque :

E segons quels sarrains nos comentaren, deyen que uiren entrar primer a caual .j. caualler blanch ab armes blanques, e aço deu esser nofra creença que fos sent Jordi, car en estories trobam que en altres batayles lan vist de chrestians e de sarrains moltes uegades⁸⁹.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 10 et 12 respectivement.

⁸⁹ JAIME I, *Chronica o comentaris del gloriosissim e invistissim rey en Jacme Primer*, 1873, pp. 133-134.

Ici, quelques éléments que nous avons déjà évoqués sont présents comme par exemple le cheval blanc ainsi que les armes resplendissantes. En revanche, une notable différence avec les interventions précédentes doit être soulignée : il s'agit de l'absence de saint Jacques. Nous avons effectivement parlé du fait que saint Georges est un saint assez différent, beaucoup plus « autonome » que ne pourraient l'être Isidore ou Émilien. Dans ce passage, il apparaît clairement que cet état de fait se confirme, d'autant plus qu'il est fait allusion à d'autres apparitions antérieures de saint Georges – *car en estories trobam que en altres batayles lan vist de chrestians e de sarrains moltes uegades*. Ainsi semblerait-il que l'apparition de Majorque ne trouve pas son origine dans les récits narrant les interventions de saint Jacques mais bien dans des légendes orientales de saint Georges lui-même, comme celles rapportant son apparition lors d'une bataille contre les Musulmans de Sicile en 1063, contre les Turcs lors de la première croisade ou encore en 1098 lors de la bataille d'Antioche⁹⁰. C'est cette activité militaire du saint qui serait donc à l'origine de la première légende aragonaise de saint Georges et, sans nul doute, des suivantes.

Ces légendes mettant en scène saint Georges pourfendeur de Maures dans le royaume d'Aragon se multiplient donc à partir de cette date et, au XIV^e siècle, on apprend, grâce à deux chroniques anonymes, que saint Georges serait intervenu lors de la prise de Huesca par le roi Pierre I^{er} en 1096, et lors de la bataille de Santa María del Puig en 1037. Il convient de remarquer que dans ces textes, et notamment le premier, tiré de la *Crónica de los Estados Peninsulares*, la légende est tout à fait différente de celles que nous avons l'habitude de rencontrer jusqu'alors. Elle rapporte en effet comment saint Georges, présent à la prise d'Antioche – qui selon l'auteur aurait eu lieu le même jour que la bataille de Huesca⁹¹ – transporta miraculeusement sur la croupe de son cheval un chevalier allemand d'Antioche à Huesca :

Este dia mismo fue la batallya de Antiocha del grant peregrinatge. Et un cavallero d'Alamania fue en amas las batallyas desta manera: que en la batalla de Antiocha do andava apeado, prisolo Sant Jorge en las ancas del cavallo ; et vencida aquella batalla, vinose Sant Jorge con el cavallero a la de Huesca ; et viéronlo visíblemente con el cavallero en las ancas ; et dexolo allí do oy en día es la eglesia de sant Jorge. El cavallero cuydo que todo era una batalla. Depues fue sabido todo esto, porque el cavallero sabia gramatica⁹².

⁹⁰ Voir *supra*, chapitre 2.

⁹¹ Il y a ici une grossière erreur historique : on sait qu'en réalité deux ans séparent ces deux batailles, la première, celle de Huesca, ayant eu lieu en 1096 tandis que la seconde, celle d'Antioche, a eu lieu en 1098. Cette légende a par ailleurs connu un grand succès et a été reprise à foison, sans que cette erreur historique ne soit corrigée.

⁹² *Crónica de los Estados Peninsulares*, pp. 122-123.

Rien ne permet d'affirmer que cette légende est une création de l'auteur de cette chronique, et il est très probable qu'il reprend ici une légende qui devait circuler oralement – mais peut-être aussi par écrit même si le texte original ne nous est pas parvenu – et qui était déjà largement acceptée. En effet, cette chronique se présente comme une synthèse des événements les plus importants de tous les royaumes d'Espagne et il semble que seuls les événements qui jouissent d'une acceptation sans faille y sont rapportés et rapidement décrits. C'est ainsi que sont également répertoriées, bien que le chroniqueur n'entre jamais dans le détail, deux des autres interventions miraculeuses les plus emblématiques : celles de saint Jacques à Clavijo et à Coimbra⁹³. Quoiqu'il en soit, et même si l'auteur de cette chronique connaissait les interventions de saint Jacques, il est évident que l'inspiration de ce texte n'est absolument pas « jacobéenne » et renvoie davantage aux légendes qui circulaient à cette époque sur les interventions de saint Georges dans les batailles de la première croisade. Il est également certain que cette chronique a permis de diffuser efficacement cette nouvelle légende. De fait, cette dernière a été quelques années plus tard – entre 1369 et 1372 – reprise et quelque peu amplifiée dans la version latine de la chronique anonyme dite de *San Juan de la Peña*, qui a joué « *de gran autoridad desde la Edad Media, siendo utilizada por cuantos han escrito sobre Historia de la Corona de Aragón* »⁹⁴. C'est également dans cette dernière chronique que l'on peut lire le témoignage le plus ancien rapportant l'intervention du même Georges à la bataille de Santa María del Puig :

Et est certum quod multi sanctorum ne dum iuuabant ipsum quando certabat cum sarracenis, quim etiam eius subditos pro eo certantes. Cum enim ipse misisset in regnum Ualentie, nobilem Bernardum Guillermi d'Entensa militem cum aliis militibus Cathalonie et Aragonum, et essent in quodam monte uocato nunc Sancta Maria de Podio, infinitaque multitudo sarracenica rueret contra ipsos in bello, quod inter utramque partem feruebat acerrimum, Beatus Georgius, cum magno

⁹³ « Este Remiro entre otras muchas ovo una batalla con moros en quel apareció Santyago siquieren en vision de noche, síquieren en el campo, e fue el vencedor con ayuda de Dios e de Santyago. Et entonze dicen que ovo comienzo esto que laman en las lides “Dios aiuda e Santyago”. Et en esta lit murieron 70 mil moros. [...] ». *Ibid.*, p. 51.

« Otrosí este don Ferrando fue cuenta los moros de Portugal, e prisa Víseu e Lamego, e fizo Coimbría con mucho trebajo, e el teniendola cercada contescio un miraglo en Santyago de esta guisa : un cavallero vino de Jerusalem a Santyago en romaria ; e porque deciassen los de quella tierra de como Santyago aparecía a los christianos en las batallas en forma de cavallero, e non lo querie el creer diciendo que Santyago pescador era e non caballero ; assi que duraron en esto vio en visión a Santyago de comol trayan un cavallo muyt fermoso e armas muyt resplandescientes con que iva ayudar a los christianos, que tenían cercada Coimbría. E fallaron quel dia e la hora desta vision fuera Coymbria presa e tornada en poder de christianos ». *Ibid.*, pp. 86-87.

La source utilisée par le chroniqueur semble être le *De Rebus Hispaniae* de R. JIMENEZ DE RADA, IV, 12 et VI, 11.

⁹⁴ A. UBIETO ARTETA, édition critique de la *Crónica de san Juan de la Peña*, p. 5.

exercitu militie celestis, apparuit, cuius auxilio christiani nullo eorum in bello mortuo obtinuere triumphum⁹⁵.

Encore une fois les caractéristiques sont tout à fait différentes et nous ne trouvons que peu de ressemblances entre cette légende et celles de saint Jacques matamores à Coimbra et Clavijo : pas d'apparitions nocturnes préalables à l'intervention sur le champs de bataille, pas de tribut de donzelles qui déclenche une guerre, etc., mais une intervention de saint Georges suivi d'une armée céleste. Comment ne pas penser à l'épisode narré notamment par la *Chronique anonyme de la Première croisade* selon laquelle le même saint, accompagné des saints Mercure et Démétrius, serait apparu à la tête d'une armée céleste :

Les escadrons turcs se mirent à sortir des deux côtés et à encercler complètement les nôtres en les accablant sous une pluie de javelots et de flèches. Il sortait aussi de la montagne d'innombrables armées montées sur des chevaux blancs, dont tous les étendards étaient blancs. A la vue de cette armée, les nôtres ignoraient absolument ce qui se passait et qui c'était, jusqu'au moment où ils reconnurent qu'il s'agissait d'un secours du Christ, conduit par les saints Georges, Mercure et Démétrius. Il faut m'en croire sur parole car plusieurs des nôtres ont vu⁹⁶.

On remarque une nouvelle fois comment, dans le cas de saint Georges, il semblerait que ce soit le modèle oriental de sainteté militaire qui s'impose, car si l'auteur ne s'est pas forcément directement inspiré de ce texte, il est très probable qu'il connaissait tout au moins la teneur de cette légende rapportant une bataille livrée par saint Georges lui-même. Malgré tout, la prudence nous impose d'ajouter qu'il pourrait aussi s'agir là d'un topique littéraire⁹⁷. Quoiqu'il en soit, remarquons surtout ici que, entre la fin du XIII^e et la

⁹⁵ *Crónica de san Juan de la Peña*, version latine, pp. 153-154.

« Et il est certain que de nombreux saints l'aidaient, lui ainsi que les vassaux qui luttaient pour lui, lorsqu'il entra en guerre contre les Sarrasins. Alors qu'il avait envoyé comme soldat dans le Royaume de Valence au noble Bernard Guillaume d'Entensa et d'autres soldats de Catalogne et d'Aragon, que ces derniers se trouvaient sur un mont appelé aujourd'hui *Santa María del Puig*, et qu'une multitude infinie de Sarrasins se lançait contre eux dans un combat hautement stimulant pour chacun des deux camps, le Bienheureux Georges apparut accompagné d'une grande armée céleste et, grâce à son aide, les Chrétiens furent victorieux et aucun des leurs ne mourut lors de cette bataille ».

Les traductions en français de cet ouvrage ont été élaborées par nos soins.

⁹⁶ *Chronique Anonyme de la première croisade*, Traduction par A. MATIGNON (éd.), Paris, Arléa, 1992, p. 123.

⁹⁷ Voir *infra* : nous verrons en effet qu'apparaître en véritable chef de guerre, suivi d'une troupe de militaires célestes, n'est pas l'apanage de saint Georges : dans plusieurs textes les saints militaires sont en effet décrits de la sorte. C'est ainsi le cas de saint Jacques et de saint Émilien lorsqu'ils interviennent à Hacinas ou encore de saint Jacques à Jérez de la Frontera :

« Igitur taliter facta Deo et sanctis eius deuotione ipse prius Legionensis princeps cum suis hostes adgressus est in certatione, ante quorum conspectum celestes duos equites candidis sedentes equis, diuina disposicione armatis, uisi sunt priores bellum committere. Quos fidelibus Dominj bellatoribus audacter sequentibus, plurima de innumeris pars angelico gladio, pluraque humano prelio corruit » in *Privilege des vœux de Fernán González*, version latine, p. 3.

« Ainsi, après avoir prié de cette façon Dieu et ses saints, le roi léonais entra le premier dans la bataille contre ses ennemis et, devant leurs yeux, apparurent deux cavaliers célestes chevauchant leur blanc cheval, divinement armés, qui entraient les premiers dans la bataille. Les fidèles soldats du Seigneur suivirent ces

fin du XIV^e siècle, la figure de saint Georges *miles Christi* est adoptée par la couronne d'Aragon, et que se multiplient les interventions miraculeuses de ce saint sur les champs de bataille.

Pourquoi apparaissent-elles si tard, près de cent cinquante ans après les premières légendes de saint Jacques ? Il est bien difficile de répondre à cette question de manière catégorique et certaine. Cependant, nous avons déjà pu voir, dans le cas de saint Jacques que les légendes se forment lentement et apparaissent à la faveur de la conjonction de facteurs précis et déterminants qui ne se mettent en place que très progressivement : sacralisation des opérations de reconquête, nécessité de s'en remettre à une figure tutélaire alors que les combats se font plus rudes, acceptation et diffusion de la nouvelle de la découverte du sépulcre apostolique, et reconnaissance de la figure de saint Jacques dès lors unanimement considéré comme le protecteur des royaumes d'Espagne. Nous pouvons imaginer qu'il en va de même en ce qui concerne saint Georges et ses légendes espagnoles : le processus de création des légendes mettant en scène saint Georges dans les combats de la reconquête hispanique a été progressif et ces légendes n'ont pu voir le jour que grâce à la coïncidence d'une série de circonstances précises. La première d'entre elles est bien entendu que, comme dans le royaume de Léon, les opérations de Reconquête sont complètement sacralisées en Aragon dès le XI^e siècle. En effet, si l'on en croit Philippe Sénac qui s'est notamment interrogé sur les débuts de la Reconquête aragonaise dans sa thèse, c'est à partir de la deuxième moitié du XI^e siècle que, dans ces contrées, l'on assiste à la naissance d'une conscience de la nécessité de combattre un ennemi de la foi et donc à une sacralisation des combats. Avant cette date en revanche les luttes opposant Chrétiens aragonais et Musulmans ne semblent pas avoir de dimension religieuse :

Prétendre que Sanche III et Ramire I^{er} avaient une conscience claire de la nature du conflit qui les opposait aux Musulmans serait anachronique. Un examen attentif des documents atteste en effet l'absence de toute trace d'idéologie guerrière. Les ennemis des moines demeuraient Datan et Abiron, le traître Judas et surtout *Satan et angelis eius*. Les rares textes mentionnant les Musulmans les désignaient comme des païens et des agresseurs, sans jamais lancer d'appel à la lutte. [...] Les premiers combats qui se déroulèrent à la fin du règne de Sanche III et sous Ramire I^{er} permirent bien un contact guerrier avec la *gens paganorum*, mais la connaissance de l'autre demeurait

cavaliers et une grande partie de la multitude tomba sous les coups de l'épée angélique alors qu'une autre grande partie tomba dans la bataille des humains ».

« Et dizen, asi como los moros mismos afirmauan despues, que paresçio y Santiago en vn caualllo blanco et con senna blanca en la mano et con vn espada en la otra, et que andaua y con vna ligion de caualleros blancos ; et aun dizen que angeles vieran andar sobre ellos por el ayre ; et que estos caualleros blancos les semeiaua que les estroyen mas que ninguna otra gente. Et aun pieça de cristianos uieron esta uision » in *Primera crónica general de España...*, tome II, p. 727a.

superficielle et il n'est même pas sûr que la différence religieuse ait animé l'esprit des guerriers. C'était alors contre des hommes que l'on combattait et non contre une religion⁹⁸.

Sénac, s'appuyant notamment sur l'analyse du testament de ce roi et sur des donations qu'il aurait faites, affirme en effet que c'est justement durant le règne de Ramire I^{er} que les mentalités évoluent et que « la nature de la lutte changeait [...] de sens puisque c'est Dieu qui allait décider du sort du combat »⁹⁹. Cette vision providentialiste de l'issue des combats n'est donc pas sans rappeler celle qui était présente dans les chroniques du cycle asturien au IX^e siècle déjà. De même, comme en Castille et León, le rapprochement entre la papauté et la royauté, et plus précisément l'intérêt de la papauté pour les batailles menées contre les Musulmans d'Espagne, semble avoir joué un rôle significatif dans la manière de considérer les opérations de reconquête. C'est sous l'impulsion du roi aragonais Sanche Ramire – lors d'un voyage où il se déclare vassal du Saint-Siège et où il s'engage à verser un cens annuel – que se produit ce rapprochement, et c'est à partir de ce moment-là que « le combat contre les Musulmans se confondaient avec l'essor de la religion chrétienne et la conquête aragonaise devenait une reconquête »¹⁰⁰. La sacralisation des opérations de reconquête en Aragon s'inscrit en outre dans un cadre plus large, celui de la croisade : pré-croisade en Occident – notamment en 1064 à Barbastro – puis croisade en Orient prêchée en 1096 par Urbain II. De fait, en cette fin de XI^e siècle, l'Aragon n'échappe pas à un climat général qui touche l'Europe chrétienne : la nécessité de récupérer les biens et les terres spoliés par les ennemis de la foi, de mener un grand combat contre ces derniers, de mener une guerre à la fois sacralisée et sacralisante. En somme, l'Aragon mène lui aussi une guerre sainte, même s'il semble que la sacralisation de cette dernière est arrivée peut-être un peu plus tardivement que dans le royaume voisin.

Or, dans le cadre d'une guerre sainte, il apparaît nécessaire de se tourner vers une figure tutélaire qui pourrait aider les Chrétiens dans une entreprise d'une telle envergure. Cependant, si les Castellans et Léonais peuvent compter sur le soutien d'un saint Jacques, apôtre du Christ et évangéliste de l'Espagne, patron dont on possède les reliques, les Catalans et Aragonais semblent quant à eux dépourvus d'une telle figure¹⁰¹. Ils sont par

⁹⁸ P. SENAC, *La frontière et les hommes (VIII^e-XII^e siècle), le peuplement musulman au nord de l'Ebre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2000, p. 353.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 354.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 356.

¹⁰¹ Le saint militaire le plus connu en Catalogne était sans nul doute saint Martin, et les saints les plus vénérés saint Pierre, saint Michel. Malgré tout, rien ne permettait d'établir une relation quelconque entre ces saints et ce territoire. En ce qui concerne saint Martin, il devient saint, nous l'avons vu, justement car il renonce volontairement au combat, et l'épisode le plus connu de sa légende est celui du partage de son manteau avec un pauvre. C'est plus sa générosité qui est mise en avant que sa dimension guerrière. Cela n'a donc pas suffi à l'imposer comme figure tutélaire et comme protecteur lors des combats de la Reconquête. Saint Michel, malgré le combat mené contre le diable, ne parvient pas non plus à s'imposer comme légitime patron de la Reconquête. Au sujet de ces dévotions en Catalogne, voir notamment R. D'ALOS MONER, *Sant Jordi, patró de*

ailleurs dans l'impossibilité de s'approprier la figure de saint Jacques dont ils ont très rapidement mis en doute l'authenticité de la prédication, et ce pour diverses raisons, notamment à cause de rivalités d'ordre politico-religieuse entre les prélats asturo-léonais et les prélats catalans, ainsi qu'entre le royaume de Léon, le royaume d'Aragon et les comtés catalans. C'est, en effet, ce qu'a montré Thomas Deswarte qui affirme que l'église catalane refuse « l'unicité de l'Église d'Espagne sous la fêrule léonaise »¹⁰² :

En refusant de reconnaître la prédication de saint Jacques dans la péninsule, les prélats catalans refusent donc cette restauration archiépiscopale et, plus généralement, la restauration d'une *Hispania* dominée par le royaume de León et saint Jacques¹⁰³.

L'Est et l'Ouest de l'Espagne, s'ils ont un ennemi commun, n'en sont pas moins des rivaux, et cette rivalité se matérialise dans la recherche puis l'adoption d'un protecteur différent : saint Georges, dont le culte a été largement promu par les dirigeants catalano-aragonais dès le tout début du XIII^e siècle¹⁰⁴. Ainsi, Saint Jacques comme saint Georges sont considérés non seulement comme les protecteurs légitimes de ces contrées mais également comme des instruments politiques destinés à « imposer une Eglise » : les Léonais souhaitent restaurer celle de l'ancienne *Hispania* wisigothique et revendiquent en effet leur primauté sur l'Église d'Espagne tandis que, face à cette suprématie, les Catalano-aragonais affirment leur indépendance mais cherchent tout de même à se rapprocher de Rome¹⁰⁵.

Quoiqu'il en soit, l'adoption par Catalans et Aragonais de saint Georges comme légitime protecteur est un processus long et complexe encouragé par divers facteurs dont le plus important semble avoir été l'influence des croisades, et de tout ce qui y était intimement lié. Nous ne sommes pas sans connaître cette influence et la diffusion de la légende de saint Georges par les croisés revenus d'Orient, notamment des nouvelles concernant ses participations miraculeuses lors de certains combats¹⁰⁶. L'Aragon et la Catalogne entretiennent en effet d'abondantes relations outre-pyrénéennes. Le roi Alphonse I^{er} s'est d'ailleurs entouré de nombreux chevaliers français qui s'étaient rendus à Jérusalem lors de la Première Croisade, et avait même, à sa mort, légué son royaume aux

Catalunya, Barcelona, ed. Barcino, 1926, p. 64 ; J. VINCKE, *El culte de Sant Jordi en las terres catalanes durant l'Edat Mitjana com a expressió de les relacions entre l'església i l'estat en aquella època*, Barcelona, La Paraula cristiana, 1933, p. 3.

¹⁰² T. DESWARTE, « Saint Jacques refusé en Catalogne : la lettre de l'Abbé Césaire de Montserrat au pape Jean XIII ([970]) », in *Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*, T. DESWARTE et P. SENAC (éds.), Turnhout, Brépols, p. 154.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 152.

¹⁰⁴ Voir *supra*, chapitre III, « Saint Georges, un Byzantin récupéré par le royaume d'Aragon ».

¹⁰⁵ T. DESWARTE, *art. cit.*, pp. 151-154 ; J. FLORI, *Guerre sainte*, pp. 211-212.

¹⁰⁶ G. REDONDO VEINTEMILLAS, « San Jorge, expansión y permanencia de un mito necesario », in *op. cit.*, p. 50.

ordres militaires du Temple, des Hospitaliers et du Saint-Sépulcre. Cet acte est tout à fait significatif des rapports entre l'Aragon et le monde des croisades. Il en va de même en ce qui concerne la Catalogne qui aurait vraisemblablement entretenu de nombreuses relations avec ces ordres militaires et notamment les Templiers¹⁰⁷. Il est par ailleurs tout à fait significatif que les ordres étrangers aient été supplantés par les ordres autochtones en Castille et au Léon alors qu'en Catalogne et en Aragon ces ordres continuent d'avoir une grande influence, même si sont également créés d'autres ordres militaires. En outre, il convient de remarquer que les ordres militaires ayant vu le jour à partir du XIII^e siècle dans le royaume d'Aragon sont placés sous le patronage du saint oriental, champion des croisés, saint Georges¹⁰⁸. Il semble donc que ces intenses relations entre les croisés, les ordres militaires orientaux et les souverains catalans et aragonais constituent un des principaux facteurs ayant conduit à l'adoption de la figure de saint Georges comme protecteur du royaume d'Aragon. Cette adoption s'est d'ailleurs concrètement matérialisée pendant le règne de Jacques I^{er} dans la mesure où c'est la première fois qu'est rapportée par écrit une intervention de saint Georges lors d'une bataille de la reconquête hispanique. Le fait que ce rôle devienne manifeste à cette époque n'est peut-être pas tout à fait étranger à l'importance qu'avaient les croisades pour Jacques I^{er}, que l'on a volontiers qualifié de « *rey cruzado* »¹⁰⁹. Les spécialistes de l'historiographie catalane remarquent ainsi un changement radical, à partir du règne de Jacques I^{er}, dans la façon de raconter l'Histoire, et particulièrement la Reconquête¹¹⁰. Comme le *Libre dels Feyts* est un ouvrage hybride, à mi-chemin entre la chronique et les mémoires, c'est la mentalité du roi Jacques I^{er} qui émerge, celle d'un roi conscient de son devoir de lutter contre les ennemis de la foi et de restaurer la religion chrétienne, comme cela est manifeste dans le prologue d'abord mais aussi dans tout le reste de l'œuvre :

¹⁰⁷ F. DE MOXO Y MONTOLIU, « Los Templarios en la Corona de Aragón », in *Aragón en la Edad Media, Homenaje a la Profesora Emérita M.L. Ledesma Rubio*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1993, X-XI, pp. 662-664.

¹⁰⁸ Il s'agit en effet de la *Orden de San Jorge de Alfama*, créée en 1201 par Pierre II ou encore de la *Cofraria dels cavallers de Sant Jordi*, créée par Jacques I^{er} en 1263. Voir *supra*.

¹⁰⁹ F. DE MOXO Y MONTOLIU, *art. cit.*, p. 667; *Libro de los hechos de Jaime I^{er}*, J. BUTIÑÁ JIMÉNEZ (éd.), p. 9. Rappelons également que ce roi avait comme projet, même s'il s'agit là d'un projet avorté, de s'engager dans les croisades en Orient.

¹¹⁰ A Ce propos voir notamment J. ALTURO I PERUCHO, « La historiografia catalana del període primitiu », in *Història de la historiografia catalana*, A. BALCELLS (éd.), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1994, p. 20. Cet auteur s'appuie en effet sur diverses études, notamment sur celle de Nicolau d'Ower qui date la fin de la période dite primitive de l'historiographie catalane à l'année 1244, date de la première rédaction de la chronique de Jacques I^{er} : N. D'OWER, *Historiografia*, Barcelona, 1991, pp. 11-12. Pour un point sur les caractéristiques de l'historiographie catalane « primitive » – récits généralement brefs et dépourvus d'une idéologie religieuse – voir J. ALTURO, *art. cit.*, pp. 19-38.

Si ens prenem la colèstia d'examinar-lo [el próleg] de prim compte en relació amb la resta del llibre, constatem que concorda plenament amb unes constants que marquen la tònica general i el sistema de vàlues del conjunt de l'obra jaumina, i que, en definitiva, se'ns revela del tot representatiu de la mentalitat del monarca [...]. Es ací evident la reincidència en termes que ja coneixem, com ara el de la remarcable autoconvicció reial en una mena de predestinació divina que el marcava ja des dels orígens i de les *bones obres* que només procediesen o poden ser inspirades i acomplides per la voluntat divina¹¹¹.

Le roi se sent donc investi d'une mission divine et le fait écrire dans sa chronique, et si, comme remarque Smith, le mot de reconquête n'est pas prononcé, l'intention de Jacques I^{er} ne fait quant à elle aucun doute :

Aunque la palabra *reconquista* no forma parte del vocabulario de Jaime, él es consciente de la restauración de la fe cristiana en las tierras donde esa fe había existido antes. Hablando de Mallorca en la corte de Barcelona en 1228, Jaime dice : « Nos emprendemos este viaje confiando en Dios y en busca de los que no creen en Él ; al ir a buscarlos, dos son los objetivos que nos mueven : primero, convertirlos o destruirlos ; y luego, devolver aquel reino a la fe de nuestro señor »¹¹².

La manière d'aborder les batailles de ce roi est également tout à fait significative, et il ne manque pas, dans sa chronique, de rapporter les rituels qui accompagnent les combats : messes, communions, confessions, pénitences. De même, il met à plusieurs reprises l'accent sur un des éléments essentiels qui fait d'une guerre une guerre sainte : la rémission des péchés. La reconquête qu'il mène est de ce fait considérée par le roi comme une guerre à la fois sacrée et sacralisante. L'apparition de saint Georges est donc relatée, à un moment clef de l'histoire catalane, dans un ouvrage caractéristique, le premier à mettre à ce point en valeur l'idéologie de guerre sainte et à présenter la Reconquête comme une véritable croisade espagnole. Rappelons également que ce texte était en outre l'œuvre d'un roi « croisé » très influencé par les combats menés en Orient, et très proche de nombreux combattants et institutions qui s'y étaient investis. Saint Georges matamores était-il donc la création de Jacques I^{er} ? Rien n'est sûr, mais ce qui est certain c'est que ce roi a soit créé, soit fixé pour la première fois par écrit la légende d'un saint Georges combattant les Musulmans d'Espagne. C'est ce roi qui a fait d'un saint oriental un candidat idéal pour la protection des chrétiens catalans et aragonais dans leurs batailles contre les Musulmans : il était en effet un saint militaire expérimenté et dont on connaissait depuis

¹¹¹ A.G. HAUF I VALLS, « Les cròniques catalanes medievals. Notes en torno a la seva intencionalitat », in *Història de la historiografia catalana*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1994, pp. 45-47.

¹¹² D.J. SMITH, « Guerra Santa y Tierra Santa en el pensamiento y la acción del rey Jaime I^{er} de Aragón », in *Regards croisés sur la guerre sainte, Guerre, religion et idéologie dans l'espace méditerranéen latin (XI^e-XIII^e siècle)*, D. BALOUP et P. JOSSERAND (éds.), Toulouse, PUM, p. 307.

le XI^e siècle les succès dans des batailles du même genre, un saint tout aussi légitime que celui des Léonais, qui n'avait dès lors pas besoin de « l'appui » de saint Jacques. Saint Georges s'impose dès lors comme un véritable concurrent, aux caractéristiques parfois bien différentes.

CHAPITRE CINQ

La fixation d'un modèle ?

Les saints dans les batailles :
évolutions, constantes, originalités

On a pu constater qu'apparaissent en Espagne deux modèles de saints militaires : le modèle castellano-léonais représenté par saint Jacques et ses « successeurs » face au modèle « byzantino-aragonais » incarné par saint Georges. Doit-on en déduire que ces deux modèles se fixent ou bien penser qu'au contraire, au fil des siècles, ces deux modèles fusionnent pour donner naissance à un modèle unique de saint militaire hispanique ? Grâce à l'analyse de quelques textes médiévaux – chroniques et hagiographies – ainsi que des premières représentations iconographiques des saints matamores, nous tenterons donc de répertorier, dans les légendes, les éléments invariables et ceux qui ne le sont pas, pour élaborer ainsi plusieurs typologies : typologie des batailles, des apparitions, et bien entendu, typologie des matamores.

Pour mener à bien ce travail et établir des typologies pertinentes et représentatives, les textes que nous avons choisi d'utiliser sont, d'une part, les premiers, car ce sont ceux par lesquels la légende est d'abord fixée à l'écrit puis diffusée. Nous pensons donc aux faux documents administratifs que sont les diverses versions des *Votos* de Ramire et de Fernán González, mais aussi les chroniques telles que l'*Historia Silense*, le *Chronicón* de Lucas de Tuy, le *De Rebus* de Jiménez de Rada, le *Libre dels feyts* de Jaime I^{er}, la *Crónica de los Estados Peninsulares*, et la chronique dite de *San Juan de la Peña*. Nous nous sommes également appuyée sur l'analyse de textes hagiographiques comme les recueils de miracles de saint Jacques (*Liber Sancti Jacobi*) et de saint Isidore (les *Miracula Sancti Isidori* de Lucas de Tuy) mais aussi le récit de la *Vida de san Millán* du poète Berceo. D'autre part, nous avons également pris le parti d'utiliser des textes un peu plus tardifs, mais qui ont, de ce fait, un avantage qui est double. Y est en effet présente la majeure partie des légendes : les plus anciennes sont rapportées dans une version que l'on peut désormais qualifier de « fixée » – même s'il est évident qu'elles continueront d'évoluer selon le contexte historique, l'auteur, le commanditaire, etc., les bases et les traits

fondamentaux de la légende sont en revanche posés – mais on y trouve aussi les légendes qui sont apparues plus récemment. De plus, les sources utilisées par les auteurs plus tardifs étant relativement nombreuses et variées, les versions auxquelles nous aurons dès lors affaire seront selon toute vraisemblance des plus complètes. Nous pensons ici aux récits tirés de chroniques telles que celle d'Alphonse X, ou de chroniques catalano-aragonaises telles que celles de Carbonell¹ ou Vagad². Nous pensons également à des textes véritablement hagiographiques comme le recueil de miracles de saint Jacques de Diego Rodríguez de Almela³, ou *La vida del benaventurat cavaller e gloriós màrtir monsenyer Sent Jordi*⁴. L'analyse conjointe et contrastée de tous ces textes, complétée par une analyse iconique des premières représentations plastiques (bas-relief de la cathédrale de Compostelle, *Tumbo B* de Compostelle, étendard de Baeza, retables de saint Georges de Marzal de Sax ou de Pere Niçart⁵), nous permettra donc de mettre en relief les invariants afin de dresser un portrait « type » des saints militaires espagnols et des éléments qui s'y rapportent.

I. LE DEROULEMENT DES BATAILLES

Globalement, on peut dire que les textes rapportant les batailles qui ont donné lieu à des apparitions miraculeuses ont, la plupart du temps, une structure assez proche et que le schéma du déroulement des batailles s'avère relativement simple : lors d'une bataille, bien souvent difficile pour les Chrétiens, intervient le saint matamores qui offre la victoire finale. On a donc affaire là à un schéma narratif très classique composé d'une situation initiale (l'oppression des Chrétiens par les envahisseurs musulmans), d'un facteur déclenchant (une raison qui pousse le roi – ou chef de guerre – à mener à ce moment précis une bataille contre l'oppresseur musulman), d'une action (la bataille) composée d'une ou de plusieurs péripéties (difficultés des Chrétiens), de la solution (intervention miraculeuse), et de la situation finale (les Chrétiens vainqueurs). Ce sont donc les détails de cette structure, mais aussi les évolutions et les quelques variantes que nous avons pu constater tout au long de notre analyse, que nous nous proposons d'étudier et de présenter dans les pages qui suivent.

¹ P.M. CARBONELL, *Cròniques d'Espanya*, A. ALCOBERRÓ (éd.), Barcelona, Editorial Barcino, 1997, 2 vols.

² G.F. DE VAGAD, *Coronica de Aragón*, P. HURUS (éd.), (1499), Zaragoza, Ediciones facsimilares de las Cortes de Aragón, 1996.

³ D. RODRÍGUEZ DE ALMELA, *Compilación de los milagros de Santiago*, J. TORRES FONTES (éd.), Murcia, CSIC, Universidad de Murcia, 1946.

⁴ *Asi comença la vida del benaventurat cavaller e gloriós màrtir monsenyer Sant Jordi...*, R. D'ALOS MONER (éd.) in *Sant Jordi, patró de Catalunya*, Barcelona, Ed. Barcino, 1926.

⁵ Documents joints en annexe.

A. Insupportables pression et oppression musulmanes : une forte volonté de résister à la domination

Ce n'est bien évidemment pas une occupation musulmane pacifique et consensuelle qui est décrite par les chroniqueurs et les hagiographes de notre corpus. Le but de ces auteurs est en effet de rendre compte du caractère insupportable, pour tout bon chrétien, de cet assujettissement. Ils souhaitent ainsi rendre hommage aux rois qui s'y opposent et qui, par conséquent, bénéficient dans cette entreprise du soutien divin. Comme cela était déjà le cas dans la tradition historiographique astur-léonaise, leur discours repose essentiellement sur une vision providentialiste, la présence musulmane en Espagne étant expliquée comme le résultat des nombreux péchés commis par les Chrétiens des générations antérieures. Si l'on en croit Lucas de Tuy, c'est ainsi que, par exemple, les Maures ont pu occuper la ville de Tolède :

Habitabatur tunc temporibus: ab infidelibus christianorum peccatis exigentibus gloriosa ciuitas toledana⁶.

Ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres et ces mentions sont monnaie courante dans les hagiographies et chroniques de cette époque. Mais cet état de fait qui est dénoncé par la plupart des auteurs de notre corpus donne parfois lieu à des interpolations comme celles de l'auteur anonyme du *Privilège des vœux de Fernán González* ou de Berceo qui a repris en l'amplifiant encore davantage la version de ce dernier. Ainsi Berceo insiste sur le fait que les péchés des Chrétiens ont causé la perte de l'*Hispania* :

Por culpa de christianos qe eran pecadores,
eran unos a otros malos e malfechores,
non querién mejorarase de sus malos errores,
recibieron grand tiempo muchos malos sabores.

Desamparólos Dios, ca eralis irado,
ovieron a caer en poder del Pecado;
contendién cada día en fer desaguisado,
como pueblo qe era de Dios desemparado.

Porque avié en ellos nermiga sobejana,

⁶ L. DE TUY, *Liber miraculorum sancti Isidori*, ms. 61, conservé aux Archives de la Collégiale de León, [manuscrit, copie du texte original du XIII^e siècle, datée du XVI^e siècle ?] Chapitre 46.
« En ce temps là, la glorieuse ville de Tolède était peuplée d'infidèles, à cause des péchés des Chrétiens ».

dio grand podestadia Dios a la gent pagana;
metiéronlos en premia tan grant e tan lozana,
tal qe nin por oídas nunca ovo ermana⁷.

Mais il rajoute que l'attitude pécheresse des Chrétiens a également provoqué la colère divine, qui se manifeste à travers toute une série de cataclysmes. Ainsi il dit que :

La cuita e el planto, el duelo general,
tan fiera perdición, pecado tan mortal,
dolió de corazón al Reï celestial,
el qe quando él quiere, rehez vieda el mal.

Mostrólis fuertes signos qe lis era irado,
qe de sue mantenenencia era muy despagado,
por qui el pueblo todo era mal espantado,
ca cuidó sines dubda qe serié astragado⁸.

Il décrit ensuite les nombreux signes envoyés par Dieu pour signifier aux Chrétiens leur mauvais comportement : le soleil qui cesse de briller pendant près de quatre jours, des flammes qui sortent du ciel et des étoiles qui bougent dans les airs pendant toute une nuit, un vent brûlant qui souffle et met le feu dans nombre de contrées, etc⁹.

Heureusement, ces péchés sont rachetés par les vertus de ces nouveaux rois – ou comtes – bons chrétiens, pieux et dévots, particulièrement investis dans la lutte contre les ennemis de la foi, et qui critiquent eux-mêmes les faiblesses de leurs prédécesseurs :

Fuerunt igitur in antiquis temporibus circa destructionem hispaniae a sarracenis factam rege rvderico dominante, quidam nostri antecessores, pigri, negligentes, desides et inertes xpianorum principes, quorum utique uita nulli fidelium extat imitanda¹⁰.

Ainsi, dans la plus grande partie des textes que nous avons étudiés, ces chefs de guerre sont présentés comme d'excellents chrétiens, investis d'une mission divine et

⁷ G. DE BERCEO, *La vida de San Millán*, B.DUTTON (éd.), London, Tamesis Books limited, 1984, p. 151.

⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹ *Ibid.*, pp. 153-155. La dénonciation des péchés des Chrétiens est particulièrement importante chez Berceo qui en analyse en détail toutes les conséquences. Ainsi, outre tout ce dont nous venons de parler, il ajoute que c'est également à cause des péchés des anciens rois de León que le comte Fernán González était à ce jour comte de Castille : « Dióls en est comedio un sennor venturado, /el duc Ferrán Gonçálvez, conde muy valiado, /ca fallieron los reys, tan grand fue el pecado, /el regno de Castiella tornara en condado ». *Ibid.*, pp. 156-157.

¹⁰ *Privilege des vœux de Ramire I^{er}*, in *Historia de la santa A.M. iglesia de Santiago de Compostela*, A. LÓPEZ FERREIRO (éd.), Santiago, Imprenta del seminario Conciliar central, 1899, tome 2, pp. 132-133.

« Il y eut donc, dans ces temps reculés à peu près au moment de la destruction de l'Espagne par les Sarrasins sous le règne de Rodrigue, quelques-uns des princes chrétiens, mes prédécesseurs, paresseux, oisifs, négligeants et faibles, dont la vie ne doit en aucun cas être imitée par les fidèles ». Traduction française élaborée par nos soins.

parfaitement conscients de la sainteté de l'entreprise qu'ils se sont proposés de mener à bien. Ce sont donc des personnages qui méritent l'assistance de Dieu et des saints, une assistance dont ils vont, bien entendu, bénéficier. Ferdinand I^{er} avait en effet comme projet de « *arrancar aquella ciudad [la ville de Coimbra] de los ritos del paganismo y restituirla a la fe de los cristianos* »¹¹, tandis que « le sérénissime empereur Alphonse, désireux d'étendre les possessions de la sainte Eglise et de combattre les ismaélites, ennemis de la croix, dévastait alors bon nombre de leurs territoires »¹². Quant à Jacques I^{er}, son entourage jugeait que « *la empresa del ganar a Mallorcas, que el serenísimo rey acordaba tomar era no solamente justa, mas santa y católica, y de rey cristianísimo pujante y magnánimo* »¹³.

Leur piété est parfois complétée par une dévotion sans pareille qui pousse ces valeureux chefs de guerre à se rendre en pèlerinage avant la bataille. C'est d'ailleurs l'un des aspects typiques de la préparation à la bataille, et on la rencontre dans plusieurs textes : Ferdinand, nous dit-on, s'est rendu à Saint-Jacques sur le sépulcre de l'apôtre pour le prier et le supplier, durant trois jours entiers, de lui offrir la victoire contre les Musulmans¹⁴. Le Cid se serait rendu lui aussi en pèlerinage à Compostelle avant d'attaquer Valence, tout comme Ferdinand III avant la « *cabalgata* de Jérez »¹⁵. C'est à San Pedro de Arlanza que se rend, quant à lui, Fernán González avant de se lancer dans la bataille de Hacinas pour prier et invoquer le secours des saints¹⁶.

Les invocations de Dieu et des saints sont en effet présentes avant comme pendant la bataille, et ce dans tous les textes que nous avons pu consulter. Dans tous les cas, il s'agit de remarquer que les saints matamores n'interviennent jamais qu'en faveur d'un protagoniste pieux et dévot, bien décidé à engager une guerre sainte contre ces ennemis du Christ dont il ne supporte plus la domination.

Cet inacceptable asservissement des Chrétiens par les Musulmans est par ailleurs symboliquement représenté par les tributs de donzelles donnés annuellement par les Chrétiens aux Maures. Ces épisodes, facteurs déclenchants de la bataille d'Abelda – qui

¹¹ Nous utilisons là la version en castillan de M. GÓMEZ MORENO, *Introducción a la Historia Silense, con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*, Madrid, Estudio tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1921, p. 122. « In hoc enim quod ciuitatem illam a ritibus paganorum erui et ad fidem christianorum reuerti flagitabat, profecto in nomine Iesu quod saluator interpretatur, Deum patrem pro eius salute rogabat ». *Historia Silense*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, « Santiago caballero y la reconquista de Coimbra », in *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad media*, Santiago, Bibliófilos gallegos, 1985, p. 141.

¹² Traduction en français du passage sur la prise de Baeza de l'*Historia Translationis* publié par P. HENRIET dans son article « Un exemple de religiosité politique : saint Isidore et les rois de León (XI^e-XIII^e siècles) », in *Fonctions sociales et politiques du culte des saints dans les sociétés de rite grec et latin au Moyen Âge et à l'époque moderne. Approche comparative*, M. DERWICH, M. DMITRIEV (éds.), Wrocław, LARHCOR, 1999, p. 91.

¹³ G.F. DE VAGAD, *op. cit.*, fol. LXXViv.

¹⁴ *Historia Silense*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 141.

¹⁵ D. RODRÍGUEZ DE ALMELA, *op. cit.*, chapitres 11 et 16.

¹⁶ *Poema de Fernán González*, Ed. facsimilé du manuscrit de l'Escorial, Burgos, Ayuntamiento de Burgos, 1989, pp. 193-195.

donnera lieu le lendemain à la bataille miraculeuse de Clavijo – et de celle de Hacinas, ne sont pas seulement des fioritures sans importance, simplement destinées à agrémenter un discours légendaire : il s’agit en effet ici de mieux justifier l’intervention chrétienne et de dénoncer l’humiliation, la soumission et l’oppression des Chrétiens. C’est une manière de susciter du pathos pour mieux convaincre de l’absolue nécessité d’engager le combat. Mais, en fin de compte, c’est surtout une manière de faire accepter aux Chrétiens la nouvelle des interventions miraculeuses de saint Jacques et de saint Émilien : comment, en effet, dans de telles circonstances ces saints pourraient-ils abandonner de si bons chrétiens décidés à en finir avec pareille humiliation ? C’est une circonstance extraordinaire qui nécessite donc une aide divine exceptionnelle. En outre permettons-nous d’ajouter qu’à cette époque-là, les interventions miraculeuses n’étaient pas encore des légendes très répandues et que les deux privilèges – celui de Ramire I^{er} comme celui de Fernán González – font partie des tout premiers textes qui en rendent compte. Les tributs de donzelles, si liés, dans l’imaginaire collectif à ces grandes victoires que sont Clavijo et Hacinas, semblent bien être des composantes nécessaires à une facile acceptation de la légende¹⁷.

Tous ces éléments, qui reviennent plusieurs fois dans les récits rapportant les batailles auxquelles nos saints ont participé, peuvent donc sembler à première vue anodins, mais nous notons rapidement qu’ils servent volontiers le propos de l’auteur. Ils permettent de créer un cadre idéal à l’intervention des matamores : celui d’une oppression musulmane qui était anciennement méritée mais qui ne se justifie désormais plus, compte tenu de la lutte engagée, volontaire et déterminée de ces nouveaux dirigeants chrétiens. Il s’agit donc, dans le même temps, de justifier les apparitions miraculeuses de ces saints, tout en mettant en valeur leur action mais aussi celle des individus à qui ils viennent en aide.

¹⁷ À noter que ce n’est pas la première fois que nous remarquons que des éléments sont présents pour favoriser l’acceptation de la légende : en effet nous avons déjà pu constater que dans la première légende, celle de Coimbra, c’est un dialogue entre un pèlerin sceptique et des dévots du saint Jacques militaire qui joue ce rôle et permet de convaincre des fidèles que saint Jacques est véritablement un *miles Christi*. Il en va de même dans les légendes de saint Isidore et de saint Émilien qui apparaissent conjointement avec saint Jacques désormais considéré par tous pour sa fonction militaire. C’est cette légitimité donnée par « l’ancien » saint matamores aux nouveaux qui permet aux récepteurs d’accepter facilement le contenu de la légende. Enfin, en ce qui concerne saint Georges, c’est – entre autres – l’allusion aux batailles antérieures, menées en terres d’Orient, qui permet de justifier sa nouvelle fonction de matamores en Catalogne.

B. Faiblesse numérique des Chrétiens et déséquilibre des forces

Une fois posé le cadre dans lequel vont se dérouler les combats, les auteurs s'attachent à rapporter la bataille elle-même : une bataille qui ne s'annonce guère sous les meilleurs auspices, placée sous le signe d'un fort déséquilibre des forces en présence. Propre à tous les récits épiques qui consacrent des héros, cet aspect est également très fréquent dans les récits auxquels nous nous sommes intéressée, et l'on peut d'ores et déjà affirmer que c'est un élément capital : il est systématique de le rencontrer dès que les auteurs consacrent plus de quelques lignes au récit de la légende. Ils insistent en effet pratiquement tous sur la difficulté des Chrétiens à combattre des soldats maures organisés, bien armés et surtout très nombreux par rapport aux combattants du Christ. Nous ne citerons bien évidemment pas tous les récits dans lesquels ces éléments apparaissent – ils seraient trop nombreux – mais nous nous appuierons seulement sur quelques exemples qui nous semblent significatifs et emblématiques.

Si le récit de Coimbra qui présente, rappelons-le, une victoire offerte « symboliquement » par saint Jacques, ne rapporte que peu de détails sur les éléments concrets de la lutte, la donne change dès l'apparition de la légende directement postérieure. Ainsi, l'évocation de la faiblesse numérique des Chrétiens ainsi que des difficultés qu'ils rencontrent est présente relativement tôt dans les textes puisqu'elle apparaît avec le témoignage de Ramire I^{er} lorsqu'il rend compte de la bataille de Clavijo dans son *Privilège* des vœux. Il y est précisé que, si le roi Ramire I^{er} peut compter sur la participation – y compris volontaire – de nombreux Chrétiens, les Maures ont quant à eux recruté, grâce à une organisation sans faille, une immense multitude de soldats venus même de territoires situés au-delà des mers :

Interim autem sarraceni nostrum aduentum fama preconis cognoscentes, omnes cismarini in unum contra nos congregati sunt, transmarinis etiam per litteras et nuncios in suum auxilium conuocatis, inuaserunt nos in multitudine graui et manu ualida. Quid plura ? Quod sine lacrimis non recordaremur peccatis exigentibus, multis ex nostris corruentibus, percussi et uulnerati conuersi sumus in fugam, et confusi peruenimus in collem qui clauillium nominatur [...] ¹⁸.

¹⁸ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, pp. 133-134.

« Pendant ce temps, les Sarrasins avaient eu connaissance de notre arrivée par un héraut : ceux de cette rive s'unirent contre nous, tandis que ceux de l'autre rive, qui avaient été appelés à l'aide par ceux-là grâce à des lettres et des messagers, nous envahirent, très nombreux et bien armés. Il n'y a rien de plus à dire si ce n'est que nous ne nous rappellerons non sans larmes que, frappés et blessés, nous fûmes mis en fuite à cause de nos péchés et après avoir abandonné de nombreux de nos soldats qui étaient tombés, nous arrivâmes défaits sur un coteau appelé Clavijo ».

C'est ce nombre incalculable d'ennemis, ajouté aux péchés des Chrétiens – nous revenons encore une fois à une vision providentialiste de la bataille – qui est à l'origine de la grande difficulté matérielle des troupes du roi Ramire – nombreuses pertes humaines – ainsi que de leur détresse psychologique. En outre, plus tard dans le texte, l'auteur insiste sur le nombre important des soldats maures faisant front contre les Chrétiens « *sarracenorum a quibus obsessus es innumerabilem multitudinem* »¹⁹ et évoque enfin le nombre impressionnant des morts du camp musulman « *septuaginta millia sarracenorum* »²⁰, ce qui laisse imaginer au lecteur qu'étaient présents un nombre de combattants encore plus conséquent. Cette légende crée donc un précédent que bien d'autres auteurs ont repris à leur profit, insistant presque tous sur l'incroyable supériorité numérique des ennemis.

L'auteur de la *Historia Translationis Sancti Isidori*, dans son récit sur la bataille de Baeza, souligne également l'importance des armées musulmanes, l'opposant, pour plus d'effet, à la petitesse des armées chrétiennes, qui, conscientes de cette faiblesse, n'ont plus qu'à s'en remettre à la providence divine :

Cum serenissimus imperator Adefonsus pro dilatandis sancte ecclesie finibus ac inimicis crucis Christi Hysmaelitis expugnandis eorum fines quam plurimos deuasrasset. Beaciam, quondam Christianorum urbem, a predictis Agarenis inuasam cum .militari manu perpauca consueto obsedit. Quod factum cum Sarraceni ex circum adiacentibus ciuitatibus percepissent, innumerabili suorum multitudine conglobata Catholici imperatoris castra euertere properabant. Considerantes itaque Sarraceni Christiani exercitus paucitatem, de suorurn uiribus arque multitudine confidentes, Christianorum cuneos quinta feria uesperascente ex omni parte uallarunt parati, ut altera die, scilicet sexta feria, illucescente, congresso bello, imperatorem cum suis rumfeali perimerent ultione. Videns autem clarissimus imperator se cum suis aduersariorum impetum sustinere non posse, consternati animo misericordem Deum in auxilium inuocabant²¹.

¹⁹ *Ibid.*, p. 134.

« une ninombrable multitude de Sarrasins par qui tu es assiégé ».

²⁰ *Ibid.*, p. 135

« Soixante-dix mille Sarrasins »

²¹ *Historia tranlationis Sancti Isidori*, J.A. ESTEVEZ SOLA (éd.), Turnhout, Brepols 1997, p. 169.

« Le sérénissime empereur Alphonse, désireux d'étendre les possessions de la sainte Eglise et de combattre les ismaélites, ennemis de la croix, dévastait alors bon nombre de leurs territoires. Accompagné d'une faible troupe, il décida d'assiéger Baeza, ville jadis chrétienne mais occupée par les susdits agaréens. À la suite de cela, lorsque les Sarrasins des villes voisines l'eurent appris, ils réunirent une innombrable multitude des leurs pour tenter de détruire le campement de l'empereur catholique. De fait, considérant la petitesse de l'armée chrétienne et remplis de confiance du fait de leur nombre et de leurs forces, le jeudi soir les Sarrasins encerclèrent de toutes parts les positions des Chrétiens. Ils étaient prêts à massacrer l'empereur et les siens par la blessure du glaive lors du combat du lendemain, c'est-à-dire à l'aube du vendredi. Le très glorieux empereur vit alors que lui et les siens ne pourraient soutenir l'assaut de leurs adversaires, aussi, ils implorèrent l'aide du dieu miséricordieux d'un cœur consterné ». Traduction de P. HENRIET, in *art. cit.*, p. 93.

Dans la veine du *Privilège* où était spécifié le nombre impressionnant de morts musulmans, renvoyant par là même au nombre incalculable des combattants, Lucas de Tuy, dans le récit qu'il fait de la bataille de Ciudad Rodrigo, raconte comment, à la fin des combats, les morts musulmans étaient si nombreux qu'il était devenu absolument nécessaire, pour éviter la puanteur, de leur creuser des sépultures, ajoutant que cette entreprise dura près de trois mois :

Tanta fuit strages in sarracenis ut per tres menses christiani continue foveas profundas foderent ubi infedilium innumera cadavera projecerunt ne fectore intollerabili christiani collae morentur²².

Les récits concernant le saint Émilien matamores et la bataille de Hacinas font état de la même chose, à savoir un important déséquilibre entre Chrétiens et Maures, sur lequel l'auteur de la version *romance* du *Privilège* des vœux de Fernán Gonzalez revient à plusieurs reprises, utilisant des formules très imagées et percutantes telles que « *Vio venir montes e valles, toda la tierra cobierta, sin ver cabo ninguno de la hueste* » ou encore « *avié y para un xpiano mill moros* »²³. Ce type d'exagérations est d'ailleurs habituel dans ces légendes, qu'elles soient rapportées dans les chroniques ou dans les hagiographies : ainsi, selon Alphonse le Sage c'est contre les troupes du roi Bucar et de trente-six autres rois que les armées du Cid, qui vient de mourir, doivent lutter²⁴. Motifs devenus topiques qui ne manquent évidemment pas non plus dans les récits catalans et aragonais où les chroniqueurs s'attachent à montrer les difficultés rencontrées par les Chrétiens lors de la bataille :

El Rey de Malyorques ab tota la gent dels sarraïns de la Ciutat foren ja tots venguts al pas, e estrenyerens en guisa los de peu quey eren entrat, que si non entrassen, los cavals armats tots eran morts²⁵.

Ils ne manquent pas, eux non plus de souligner encore une fois le grand déséquilibre des forces en présence : ainsi, l'auteur de la *Crónica de los Estados peninsulares*, à propos de Huesca raconte comment le roi musulman Abderraman a réuni pour l'occasion des forces exceptionnelles, les unes luttant sur le front d'Alcoraz, les autres sur celui de Huesca. Ces

²² L. DE TUY, *Liber miraculorum*, chapitre 44.

« Le nombre de Sarrasins tués fut si important que durant trois mois les Chrétiens durent remplir de profondes fosses des innombrables cadavres des infidèles. Ils les y jetaient pour que l'insupportable puanteur ne tuât pas les Chrétiens sur la colline ».

²³ *Privilège des vœux de Fernán González*, in B. DUTTON (éd.), *op. cit.* p. 14. Version de Cuellar.

²⁴ *Primera crónica general de España que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuará bajo Sancho IV en 1289*, R. MENÉNDEZ PIDAL (éd.), Madrid, Editorial Gredos, 1955, tome II, pp. 636 et suivantes.

²⁵ JACQUES I^{er}, *Chroniques...*, p. 133.

troupes étaient ainsi composées non seulement des contingents de plusieurs rois musulmans, notamment le roi de Saragosse, mais aussi de celui de leurs vassaux chrétiens²⁶.

Les difficultés des Chrétiens jointes à la faiblesse numérique de leur camp sont donc très fréquentes et apparaissent dans les batailles mettant en scène nos quatre saints. Il s'agit donc là d'un invariant, qui constitue un topique, mais qui n'en est pas pour autant relégué à l'état d'anecdote. On peut y voir une volonté accrue de la part des auteurs de dramatiser le récit, de créer un effet de « suspens ». Mais on ressent surtout une volonté forte de mettre en valeur l'intervention du saint qui, alors que le camp chrétien connaît de grandes difficultés, lui donne tout de même la victoire. L'objectif premier se réduit donc à mettre en avant les qualités surnaturelles d'un saint chef de guerre efficace et extraordinaire, qui anéantit d'une manière expéditive les ennemis et ce malgré leur nombre et qui donne une sorte de force céleste, miraculeuse, aux combattants chrétiens. Les récits nous montrent d'ailleurs que la victoire est chaque fois rapide – elle se produit en effet dès l'apparition du saint ou des saints – et écrasante comme le prouvent les allusions aux nombreux morts chez les ennemis. Il s'agit là, invariablement, d'une victoire facile et fulgurante qui contraste avec la difficulté initiale.

C. Batailles merveilleuses

Sept ans de siège

Il est un autre aspect récurrent qui permet de mettre en exergue le saint et son action : de fait, les auteurs, bien souvent, ne se contentent pas simplement de rendre compte objectivement et de manière concise des batailles et interventions miraculeuses, mais bien de les auréoler d'une atmosphère merveilleuse. C'est ainsi que, par exemple, de longs et pénibles sièges de villes finissent par durer, sous la plume de certains auteurs, sept années. En effet, dans les légendes rapportées par nos auteurs, on peut remarquer qu'à plusieurs reprises, les Chrétiens assiègent une ville pendant un certain nombre d'années sans réussir à la prendre. Au bout de sept ans, le saint apparaît pour donner la victoire aux assiégeants.

C'est le cas du récit de la prise de Coimbra qui est fait par l'auteur du *Liber Sancti Jacobi*, alors que, rappelons-le, rien de tel n'était rapporté dans la chronique du Silense. Saint Jacques, dans le discours qu'il tient au pèlerin grec Stephanum, précise en effet qu'il

²⁶ *Crónica de los Estados Peninsulares, texto del siglo XIV*, A. UBIETO ARTETA (éd.), Granada, Universidad de Granada, 1955, pp. 121-122. Ce détail, à savoir la participation des armées chrétiennes en faveur des Musulmans, fait pourtant historiquement avéré et se répétant fréquemment, a gêné certains auteurs comme Vagad.

ouvrirait les portes de Coimbra « *que desde hace siete años está bajo el asedio de Fernando, rey cristiano* »²⁷. Ce n'est que le premier exemple d'une longue série, si bien que l'on peut affirmer que le motif du siège durant sept années devient en réalité un topique littéraire destiné à renforcer l'idée de la difficulté du siège et à accentuer la dimension miraculeuse de l'intervention triomphante du saint matamores. Ainsi, si l'auteur du *Codex* fait allusion à la durée du siège, d'autres auteurs tels qu'Alphonse X²⁸, utilisant des sources variées et très enclin à l'interpolation, évoquent non seulement la durée du siège mais insistent également sur les raisons des difficultés que connaissent le roi Ferdinand I^{er} et ses troupes :

Despues daquello, el muy esforçado et muy bien afeyuzado que aurie consigo ell ayuda de Dios por el amor dell apostol sant Yague, guiso su hueste muy grand, et refizola toda et apoderosse muy bien, et ueno daquella guisa sobre la çibdat de Coymbria, et cercola luego et pusol aderredor sus engennos muchos et sus castiellos de madera. Mas la villa era tan grand et tan fuerte que el non podie con ella nin se querie dar; et sobre esto touola cercada VII annos. [...] Et tanto se allongaua ya la prisión de la çibdad que non tenien ya uianda los de la hueste del rey don Fernando, et querien desamparar la cerca e yrse²⁹.

C'est exactement le même cas de figure qui nous est conté par Lucas de Tuy dans son *Liber Miraculorum Sancti Isidori*. Face aux grandes difficultés du siège de Tolède qui dure depuis sept longues années, les Chrétiens découragés décident de le lever:

Ad recuperationem ciuitatis catholicorum rex Adefonsus multis laboribus et expensis cum Gotorum exercitu septem annorum spatio et eo amplis totis uiribus infiltrabar. Cum autem propter inexpugnabile rem rex et exercitus affecti tedio distideret de urbe capienda et ab obsidione pararet recedere³⁰.

Ici l'auteur met en avant non seulement la durée du siège, sa difficulté grâce à une accumulation de termes traduisant les efforts des Chrétiens « *multis laboribus et*

²⁷ « que septem annis a Federnando rege Christianorum obsidione premitur », in *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus* in M. C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, pp. 136-137.

²⁸ Nous savons que le roi Alphonse X ne travaillait pas seul mais avec un atelier. Cependant, par commodité, nous nous référerons à ce personnage comme étant « l'auteur », et ce tout au long de notre étude.

²⁹ *Primera crónica general de España...*, p. 487. Alphonse X utilise des sources différentes : très probablement le *Codex* lui fournit les données quant à la durée du siège tandis que la nouvelle des difficultés d'approvisionnement et de la nécessité de lever le siège sont des informations tirées du récit de Rodrigue Jiménez de Rada : « Pero como con el alargamiento del asedio empezaron a escasear las vituallas, se estaba ya hablando por todos de retirarse », in R. JIMÉNEZ DE RADA, *De los hechos de España*, J. FERNANDEZ VALVERDE (éd.), Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 233.

³⁰ L. DE TUY, *op. cit.*, chapitre 16.

« Pour récupérer la ville, le roi des Catholiques, faisant de grands efforts et ne lésinant pas sur les dépenses, l'assiégeait de toutes ses forces avec l'armée des Goths durant sept années. En fin de compte, pensant qu'elle était imprenable, le roi et son armée renoncèrent à conquérir la ville et décidèrent d'abandonner le siège ».

expensis », mais évoque également l'état d'esprit dans lequel se trouvent les combattants du roi Alphonse, découragés, prêts à abandonner la lutte. Finalement, c'est une intervention de saint Isidore qui décide les Chrétiens à ne pas lever le siège : le saint apparaît en effet à Cyprien, évêque de Léon, pour l'avertir de l'imminence du retrait des troupes du roi Alphonse et le prier de dépêcher un messenger au roi pour l'assurer de son soutien et éviter un tel repli. Ces interpolations n'ont donc pas comme seul objectif de répondre à des exigences littéraires et stylistiques car, au-delà de la valeur symbolique et merveilleuse contenue dans le chiffre sept, il s'agit avant tout de mettre en exergue l'action du saint chevalier grâce à qui les Chrétiens confiants poursuivent la lutte et accèdent à la victoire.

Des tueries miraculeuses

D'autres types de merveilles entourent les actions des saints matamores comme, par exemple, les miracles qui se produisent sur les champs de bataille. Le saint, nous l'avons déjà vu plus haut, est toujours un faiseur de miracles : sa capacité miraculeuse est donc également mise à l'épreuve sur les champs de bataille. Il est bien évident qu'apparaître pour combattre l'ennemi, plusieurs centaines d'années après sa mort, est déjà un miracle en soi. Malgré tout, certains auteurs multiplient les prodiges dans leurs récits augmentant par là même le caractère divin de la victoire, dans une bataille qui apparaît ainsi comme encore plus juste et sacrée. Dans les textes auxquels nous nous sommes intéressée, un miracle en particulier est digne d'être mentionné : il s'agit du miracle des adversaires qui, aveuglés ou troublés, s'entretuent, miracle qui va de pair avec celui des traits des ennemis qui se retournent contre eux. Rappelons toutefois que ces prodiges ne sont pas intimement liés aux matamores et à leurs apparitions : souvenons-nous notamment de l'épisode de Covagonda relaté pour la première fois dans une des chroniques du cycle historiographique astur, la *Chronique d'Abelda*³¹. Ce miracle, même s'il n'est pas l'apanage des matamores, permet encore une fois de mettre davantage en lumière la participation directe des puissances divines dans les affaires militaires et, par conséquent, de mettre en exergue la sainteté de l'entreprise à laquelle collabore le matamores. C'est le cas lors de la bataille de Baeza pour laquelle l'auteur anonyme de la translation de saint Isidore nous raconte que les Agaréens se massacraient mutuellement :

Videntes autem Agarreni Christianorum audatiam et suis trucidari mutua cede terga dederunt fugiendo nostris relictis multitudine spoliis³².

³¹ Voir chapitre III, « La guerre dans le cycle historiographique asturien ».

³² *Historia Translationis Sancti Isidori*, p. 171.

Ce passage est repris puis amplifié par Lucas de Tuy dans son *Liber Miraculorum* : il y ajoute en effet l'épisode des traits qui, lancés par les Maures, se retournent contre eux.

Videntes vero agareni christianorum audaciam et se a suis cede mutua trucidari, terga dederunt fugiendo, nostris relictis multitudinem spoliis. Versus siquidem fuerat gladius uniuscuiusque ad proximum suum, et se invicem mutuo vulnere perimebant³³.

C'est dans une large mesure ce qui se produit aussi lors de la bataille de Hacinas selon ce qui est rapporté dans les versions romance du *Privilegio des vœux de Fernán González*, où les ennemis, éblouis, s'entreteignent :

Dio el nuestro señor Jhesu Xpo tal confusión e tal ceguedat entre los moros que sacavan las espadas e las porras e las lanças e matávanse los unos con los otros. [...] Vieron que eran todos confundidos e la virtud del Señor del cielo era descendida de Xpo por ayuda de xpianos e diéronse a foyr³⁴.

Tout comme pour notre exemple précédent, cette version fait l'objet d'une interpolation par le poète Berceo qui, conformément aux façons des hagiographes du Moyen Âge, n'est pas avare de ce type de détails merveilleux. Ainsi, dans son récit ce sont les armes elles-mêmes qui se retournent contre leurs propriétaires :

Cuntiólis otra cosa qe ellos non sonnavan,
essas saetas mismas qe los moros tiravan,
tornavan contra ellos, en ellos se fincavan,
la fonta qe ficieron carament la compravan³⁵.

Le fait que les armes se retournent contre les opposants aux Chrétiens semble donc être devenu un topique, mais il n'en reste pas moins qu'il s'agit là d'un miracle qui donne une dimension supérieure à la victoire remportée par les Chrétiens : une victoire placée sous le signe de la providence divine. En effet, invariablement, fait suite à cette série de

« Les agaréens voyant l'audace des chrétiens et la tuerie des leurs, qui se massacraient mutuellement, tournèrent le dos et prirent la fuite, laissant un énorme butin aux nôtres », in P. HENRIET, *art. cit.*, p. 94.

³³ *Liber Miraculorum*, édition latine du chapitre 32 par P. HENRIET, « Hagiographie et politique à León au début du XIII^e siècle : les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza », in *Revue Mabillon*, Paris, Brepols, 1997, n.s. 8, tome 69, p. 80.

« Les Maures, voyant l'audace des Chrétiens et que les leurs se tuaient mutuellement, firent demi-tour et prirent la fuite en nous laissant un abondant butin. En réalité chacun avait tourné son épée contre son prochain et ils se donnaient la mort les uns les autres ».

³⁴ *Privilegio de Fernán González*, p. 16.

³⁵ G. DE BERCEO, *op. cit.*, p. 165.

miracles³⁶ et aux interventions des saints matamores, une victoire écrasante pour le camp chrétien, dernier maillon indispensable des légendes mettant en scène les matamores.

D. Victoires triomphantes

Morts musulmans versus morts chrétiens

Nous avons déjà évoqué quelques éléments qui contribuent à donner à la victoire une dimension tout à fait singulière, tels que, par exemple, le nombre impressionnant d'infidèles ayant trouvé la mort après l'intervention de saint Jacques à la bataille de Clavijo – soixante-dix mille – ou après celle de saint Isidore à la bataille de Ciudad Rodrigo. Lucas de Tuy, dans son *Liber Miraculorum* raconte comment les morts musulmans étaient si nombreux que les Chrétiens durent travailler pendant trois mois pour leur creuser des sépultures. Dans son *Chronicon*, si l'auteur est plus modéré, il relève néanmoins la quantité de morts dans le camp ennemi mais insiste aussi sur la rapidité de la victoire :

Quo audito, uelociter perrexit rex Fernandus cum paucis christianorum, et inito certamine cum Sarracenis statim uicit eos; et tantam ex illis prostravit multitudinem, quod pre numerositate indicibili non poterant numerari³⁷.

Quel que soit donc le support utilisé, nous avons affaire ici à ce qu'il convient de définir comme la norme, comme l'un des éléments constitutifs de toutes ces légendes. De fait, il s'agit avant tout pour les auteurs de mettre en exergue le triomphe des Chrétiens face à la débâcle des Musulmans.

Ainsi, citons, à titre d'exemple, la version latine de la *Chronique de San Juan de la Peña* où l'auteur affirme que sont morts lors de la bataille d'Alcoraz trente mille Musulmans alors que seulement deux mille Chrétiens ont péri³⁸, information reprise puis amplifiée par les auteurs plus tardifs. Carbonell fait allusion à une source mentionnant cinquante mille morts³⁹ tandis que Vagad parle de quarante mille morts, selon les témoins

³⁶ Nous avons ici pris le parti de parler seulement des miracles qui entourent les interventions des saints matamores et non pas des apparitions en elles-mêmes qui feront l'objet d'une étude à part dans la partie B, intitulée « Les apparitions ».

³⁷ L. DE TUY, *Chronicon Mundi*, O. VALDÉS GARCÍA (éd.), thèse de doctorat, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996. p. 386.

« En entendant ceci, le roi Ferdinand accourût en vitesse avec quelques Chrétiens et commença le combat contre les Sarrasins et les vaincu instantanément ; et la quantité des morts qu'il fit fut telle qu'il fut impossible de les compter ».

³⁸ *Crónica de San Juan de la Peña*, version latine, Antonio Ubieto Arteta (éd.), Valencia, [s.n.], 1961, p. 64.

³⁹ P. M. CARBONELL, *op. cit.*, p. 257.

chrétiens présents sur le champ bataille⁴⁰. En ce qui concerne la bataille de Majorque, ce même chroniqueur rapporte que ce sont cinquante mille Musulmans qui meurent tandis que trente mille sont capturés, alors que, du côté des Chrétiens protégés par saint Georges, aucun soldat ne trouve la mort⁴¹. Ce miracle est d'ailleurs un lieu commun, et on le retrouve dans plusieurs autres récits, même des plus anciens tels que celui de la bataille de Santa María del Puig présent dans la chronique *Pinatense*⁴².

Nous remarquons donc que, dans tous les cas, le nombre des adversaires morts au combat est considérable, voire démesuré, et permet encore une fois de mettre en valeur l'aide céleste offerte par les matamores. En revanche, en ce qui concerne le nombre de soldats chrétiens tombés pour le Christ, deux cas de figure bien distincts se présentent à nous : dans certains cas, nous venons de le voir, le nombre de victimes chrétiennes est dérisoire, voire nul, alors que dans d'autres les auteurs précisent que de nombreux chrétiens devront mourir – ou sont morts – lors des combats. Pensons par exemple au discours que saint Jacques fait au roi Ramire juste avant la bataille de Clavijo :

Confortare, inquit, et esto robustus; ego enim ero tibi in auxilium et mane superabis in manu dei sarracenorum a quibus obsessus est innumerabilem multitudinem. Multi tamen ex tuis quibus, iam parata est eterna requies, sunt instanti pugna pro xpisti nomine martirii coronam suscepturi⁴³.

Paradoxalement, ces différences ne changent pas fondamentalement le sens donné aux interventions miraculeuses et il s'agit dans les deux cas de leur donner du relief. Dans le premier cas, les auteurs insistent davantage sur le caractère extraordinaire de la victoire, sur les capacités miraculeuses du saint ainsi que sur son aptitude à protéger les soldats. Dans le deuxième cas, il s'agit avant tout de souligner la difficulté de la lutte, le caractère improbable de la victoire et, par conséquent, de mettre en avant l'efficacité de l'intervention miraculeuse des saints matamores. Tous ces éléments contribuent donc à renforcer l'impression que le saint offre aux Chrétiens un succès militaire prodigieux et incommensurable.

⁴⁰ G.F. DE VAGAD, *op. cit.*, fol. 35r.

⁴¹ *Ibid.*, fol. 77 v.

⁴² *Crónica de San Juan de la Peña*, version latine, p. 154.

⁴³ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, p. 134.

« Aies confiance et sois courageux, car je te porterai secours et demain matin, grâce à la main de Dieu, tu vaincras l'immense multitude des sarrasins qui t'assiègent. Cependant ceux parmi les tiens qui se préparent au combat au nom du Christ (et pour lesquels le repos éternel est déjà assuré) seront nombreux à recevoir la couronne du martyre ».

Une alternative à la mort : la fuite

Par ailleurs, les textes tendent à montrer que les Musulmans sont très conscients du renversement de la situation : que leur position est désormais désespérée et que leur implacable revers est dû aux puissances divines. Ainsi la plupart des auteurs rapportent que les adversaires qui ne sont pas morts sur le champ de bataille, pris de panique, prennent aussitôt la fuite ou, s'ils n'ont pas d'autre choix, sont faits prisonniers ou se rendent. La fuite des Maures est donc une constante dans les récits des légendes et les auteurs s'attardent souvent sur les circonstances et les raisons de cette fuite, sur la peur extrême provoquée par les saints matamores, ou parfois même seulement par l'annonce de leur future intervention :

Quod sarraceni audientes et armorum signo regem catholicum cognoscentes terrore concussi terga dederunt tantummodo de fuga vitam spemantes⁴⁴.

Quant au récit de la bataille de Valence par Alphonse X, il est à cet égard tout à fait exemplaire et emblématique de la volonté de mettre en avant la terreur des Musulmans face à l'armée céleste conduite par saint Jacques. En effet, il y est raconté que les Musulmans terrorisés se pressent tant pour fuir et monter sur leurs navires que bon nombre d'entre eux finit par se noyer :

Et quando esto vio el rey Bucar et los treynta et seys reyes, fueron marauillados, ca bien les semeio que vinien y sessenta mill caualleros todos mas blancos que vna nieve; et uenia delante vno mas grande que todos los otros, et traye en la mano vna senna blanca et en la otra vna espada que semeiaua fuego ; et fazie una mortandat muy grande en los moros que yuan fuyendo, que tan espantado fue Bucar et los sus reyes, que començaron a fuyr et non touieron rienda fasta en la mar. [...] ninguno non tornaua cabeça por defenderse. Et quando los moros fueron cerca de las naves, tan grant fue la priessa de se meter en ellas, que diz la estoria que murieron y bien diez mill dellos afogados, et fueron y muertos los veinte de aquellos reyes⁴⁵.

Il apparaît donc clairement que, dans les textes étudiés, tous les éléments constitutifs du schéma narratif des batailles sont scrupuleusement respectés, même si les motifs utilisés varient parfois. Ainsi, à une situation désespérée succède toujours une victoire rendue éclatante par les ravages incroyables perpétrés par les saints matamores

⁴⁴ Légende de la prise de Ciudad Rodrigo, in L. DE TUY, *Liber Miraculorum*, chapitre 44.

« Comme ils entendirent cela et reconnurent les armes du roi catholique, les Sarrasins furent pris de terreur et confièrent leur vie à la fuite ».

⁴⁵ *Primera crónica general de España...*, pp. 637-638.

eux-mêmes mais aussi par les Chrétiens nouvellement exaltés grâce à cette intervention céleste. Tout cela vient donc renforcer la dimension providentielle et surnaturelle de la victoire tout autant que consolider le protagonisme des saints matamores. Mais, bien évidemment, mettre en exergue les vertus militaires des matamores passe aussi, avant tout, par le récit des apparitions elles-mêmes dont nous allons étudier quelques-unes des principales caractéristiques.

II. LES CELESTES APPARITIONS

A. Des incursions nocturnes

Le motif de la vision est récurrent dans les écrits sacrés et dans la tradition catholique : la Bible en effet regorge de ces visions ou apparitions destinées à guider un peuple, conseiller un personnage ou encore annoncer un événement. De même, de nombreux chefs de guerre ont des visions à la veille de batailles décisives, visions porteuses ou annonciatrices de victoires qui, au fil des siècles, sont quasiment devenues un topos. La voie est notamment ouverte avec le très célèbre épisode de la vision de Constantin qui, se rendant à la bataille du pont Milvius, aperçoit une croix dans les airs lui annonçant sa future victoire – « *hoc signo vinces* »⁴⁶ – et l’encourageant à mener ce combat. Les légendes espagnoles mettant en scène les saints matamores n’échappent pas à ce cadre général et à la multiplication de ces lieux communs dans les récits de guerre, et notamment de guerre sacrée. Ainsi, il est possible de constater dans les textes de notre corpus l’omniprésence du motif de la vision, particulièrement de la vision en songes ou lors d’extases.

Présence et fonctions de l'apparition nocturne dans les récits

De fait, il convient de remarquer que dans quelques-uns des textes étudiés mettant en scène nos saints, ceux-ci interviennent plusieurs fois. En effet, ils peuvent apparaître une première fois en rêve aux personnages principaux, le plus souvent aux rois et autres chefs de guerre, pour apparaître parfois une seconde fois à tous les combattants et intervenir directement sur le champ de bataille : c’est déjà le cas dans l’une des toutes premières légendes, devenue emblématique, celle de saint Jacques à Clavijo. Malgré tout, force est de constater qu’en ce qui concerne ces apparitions nocturnes, on peut percevoir des différences significatives.

⁴⁶ « Par ce signe, tu vaincras ».

En effet en ce qui concerne la légende de Coimbra, nous avons déjà vu que saint Jacques apparaît à un pèlerin grec, incrédule quant à sa fonction de « soldat du Christ », pour lui annoncer qu'il offrirait au roi Ferdinand I^{er} les clés de la ville :

Supereminente uero nocte clauditur dies : tunc ex more cum peregrinus in oratione pernoctaret, subito in extasi raptus, ei apostolus Iacobus, uelut quasdam clauas in manu tenens apparuit, eumque alacri uultu alloquens ait : « Heri, – inquit –, pia uota precancium deridens credebas me strenuissimum militem nunquam fuisse ». Et hec dicens allatus est magne stature splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam ; quem apostolus ascendens, ostentis clauibus peregrino innotuit Coninbriam ciuitatem Fernando regi in crastinum circa tertiam diei horam se daturum⁴⁷.

Dans ce texte, comme dans ceux qui suivent, le saint se présente au pèlerin pour prouver sa fonction de militaire : en effet, comme nous avons déjà pu le constater au début de ce chapitre, c'est sous les traits d'un saint soldat monté sur un blanc cheval qu'il apparaît « *allatus est magne stature splendidissimus equus* ». De plus, il se décrit lui-même comme étant un « *strenuissimum militem* ». Dans le témoignage suivant, le *Liber Sancti Jacobi*, saint Jacques n'est plus présenté comme un saint soldat monté, mais sa condition de saint militaire n'est en aucun cas remise en cause :

Insequenti quippe nocte illius, qua sanctissimus ille uir de beato Iacobo illud commemorauerat, beatus Iacobus candidissimis uestibus ornatus necnon militaria arma Titanis radios excedencia indutus, quasi miles effectus, duas clauas insuper manu tenens aparuit. Quem tertio uocans sic allocatus est : « Stephane, serue dei, qui me non militem sed piscatorem uocari iussisti, ideo taliter tibi appareo ut me deo militare eiusque athletam esse meque in pagna contra Sarracenos Christianos anteire et pro eis uictorem existere amplius non dubites. Impetraui enim a domino ut uniuersis me diligentibus ac recto corde inuocantibus protector sim et adiutor in cunctis periculis. Et ut firmitus hoc credas, cum his clauibus quas manu teneo portis Conimbrie urbis apertis, que septem annis a federnando rege Christianorum obsidione premitur, crastina die hora tertia intromissis Christianis eorum reddam potestati ». Hoc dicto ab eius oculis euanuit⁴⁸.

⁴⁷ *Historia Silense*, in *art. cit.*, p. 143.

« Empero, sobreviniendo la noche, ciérrase el día ; entonces, como el peregrino, según costumbre, pernoctase en oración, de pronto llevado en éxtasis, el apóstol Santiago se le apareció como teniendo en las manos ciertas llaves, y hablándole con rostro alegre dice : Ayer, burlándote de los piadosos deseos de los suplicantes, creías que yo nunca fuera militar valentísimo. Y esto diciendo fue llevado un esplendísimo caballo de gran alzada ante el pórtico de la iglesia, cuya nívea claridad toda la iglesia iluminaba desde las abiertas puertas, el que subiendo el Apóstol y enseñando las llaves, hizo saber el peregrino que había de entregar al día siguiente, cerca de las nueve de la mañana, la ciudad de Coimbra al rey Fernando ». Traduction espagnole de M. GÓMEZ MORENO, in *op. cit.*, pp. 122-124.

⁴⁸ *Liber Sancti Jacobi*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), *art. cit.*, p. 136.

« En la noche que siguió al día en que el santo varón había hecho tales comentarios sobre Santiago, Santiago mismo ataviado con tales vestiduras blancas, y luciendo atuendos militares más brillantes que los rayos de

On peut constater dans ce texte que l'accent est mis sur le côté militaire de saint Jacques, non seulement sur ses attributs, « *beatus iacobus candidissimis uestibus ornatus necnon militaria arma Titanis radios excedencia indutus, quasi miles effectus* », mais aussi sur ses capacités de chef militaire hors du commun. Il est celui par qui la victoire ne peut manquer de survenir, « *tibi appareo ut me deo militare eiusque athletam esse meque in pugna contra Sarracenos Christianos anteire et pro eis uictorem existere amplius non dubdes* ». Ainsi, lorsque saint Jacques apparaît, il le fait déjà sous le signe de la lutte, affirmant ainsi sa condition de militaire valeureux et toujours triomphant. Il apparaît donc aussi bien en chef militaire qu'en visionnaire annonciateur de victoire : son attitude est bienveillante et réconfortante, comme le prouve, par exemple, l'expression de son visage « *alacri uultu* » tel qu'il est décrit dans l'*Historia Silense* ou dans d'autres chroniques postérieures comme celle du Tudense⁴⁹.

Il en va de même dans d'autres légendes où le saint, lors de sa première apparition se montre non seulement sous les traits du chef de guerre mais aussi sous ceux d'un protecteur affable et généreux, qui annonce la victoire, réconforte et encourage le roi à continuer la lutte. L'exemple le plus édifiant et le plus connu de ce phénomène est celui de la bataille de Clavijo. Lors de cette bataille, les Chrétiens en difficulté face aux soldats musulmans plus nombreux se regroupent sur la colline de Clavijo. La difficulté des Chrétiens est grande tant du point de vue matériel que psychologique – « *lacrimis* », « *uulnerati* », « *confusi* »⁵⁰ – et c'est pour cela que les soldats, pendant la nuit, se regroupent pour prier et demander l'aide de Dieu. La réponse divine intervient un peu plus tard, alors que le roi s'est endormi, et que saint Jacques lui apparaît en songes pour le réconforter, l'assurer de son soutien et lui annoncer la victoire finale.

At michi dormienti beatus iacobus hispanorum protector corporali specie est se presentare dignatus. Quem cum interrogassem cum admiratione quisnam esset, apostolus dei beatum iacobum se esse confessus est. Cumque ad hoc uerbum ultra quam dici potest obstupissem, beatus apostolus ait : Numquid ignorabas quod dominus meus ieshus xpistus alias prouincias aliis fratribus meis apostolis distribuens totam hispaniam mee tutele per sortem deputasset et mee commisisset protectioni ? Et

Titán como un auténtico caballero, se le apareció teniendo dos llaves en la mano. Llamándolo por su nombre tres veces, le habló así : « Esteban, hombre de Dios, que te empeñas en que no me llamen caballero sino pescador, me presento ante ti de esta manera que no dudes nunca más de que yo milito al servicio de Dios, soy su campeón, y en la lucha contra los sarracenos marchó a la cabeza de los cristianos, y por ello salgo vencedor. He obtenido del Señor el favor de ser protección y auxilio en todos sus peligros para cuantos me aman y me invocan de todo corazón. Y para que te convenzas más de esta verdad, abiertas con estas llaves que tengo en la mano las puertas de Coimbra, ciudad que desde hace ya siete años está bajo el asedio de Fernando, rey de los cristianos, mañana mismo a la hora de tercia entrarán los cristianos en la ciudad que yo entregaré a su poder ». Dicho esto se desvaneció de su vista ». Traduction de M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 136.

⁴⁹ L. DE TUY, *Chronicon Mundi*, p. 340.

⁵⁰ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, pp. 133-134.

manu propia manum meam astringens : Confortare, inquit, et esto robustus ; ego enim ero tibi in auxilium et mane superabis in manu dei sarracenorum a quibus obsessus est innumerabilem multitudinem. Multi tamen ex tuis quibus, iam parata est eterna requies, sunt instanti pugna pro xpisti nomine martirii coronam suscepturi. Et ne super hoc detur locus dubitationi, et uos et sarraceni uidebitis me constanter in albo equo dealbata grandi specie maximun uexillum album deferentem⁵¹.

Outre la condition de militaire de saint Jacques, l'auteur du privilège a mis en avant ses qualités de cœur : son discours est plein de compassion et de bienveillance « *Confortare, inquit, et esto robustus* » de même que son attitude « *manu propia manum meam astringens* ». Le saint matamores est présenté comme un chef militaire hors du commun, faiseur et annonciateur de victoire, mais, dans ce premier moment, lors de cette première apparition, ce sont aussi ses qualités « humaines » et ses vertus qui sont mises au premier plan. De plus, il s'agit pour l'auteur de faire de cette « vision » une véritable apparition. Ainsi le discours direct ajouté à la conduite du saint – le fait de prendre la main du roi – permettent-ils de donner à ce saint et à son apparition une certaine consistance, une impression de réel. Ces apparitions nocturnes de saint Jacques, à un pèlerin grec d'une part et au roi lui-même d'autre part, sont partie intégrante des légendes et sont attestées par la plupart des auteurs⁵².

Or, ces incursions nocturnes annonciatrices de victoire ne sont pas l'apanage de saint Jacques, et nous pouvons les retrouver dans les légendes concernant les autres saints matamores. Nous avons par ailleurs mis l'accent sur les similitudes entre la légende de Clavijo et celle de Baeza telle qu'elle est rapportée dans l'histoire de la translation de saint Isidore. De fait, ces analogies touchent particulièrement le motif de l'apparition nocturne du saint : dans la légende de Baeza, saint Isidore serait donc apparu à l'empereur Alphonse pendant son sommeil pour lui annoncer la future victoire :

⁵¹ *Ibid.*, p. 134.

« Alors que le bienheureux Jacques, protecteur des Espagnes, a bien voulu se présenter à moi sous une forme humaine, alors que je dormais. Et alors que, surpris, je l'interrogeais pour savoir qui il était, l'apôtre de Dieu confessa être le bienheureux Jacques, et comme à ces mots je restais stupéfait sans pouvoir rien dire d'autre, il me dit : "ignorerai-tu, par hasard, que mon seigneur Jésus Christ quand il a distribué les provinces du monde à mes frères les apôtres, m'a assigné la garde de toute l'Espagne et m'en a confié la protection ? Et, prenant ma main dans la sienne, il me dit : Aies confiance et sois courageux, car je te porterai secours et demain matin, grâce à la main de Dieu, tu vaincras l'immense multitude des sarrasins qui t'assiègent. Cependant ceux parmi les tiens qui se préparent au combat au nom du Christ (et pour lesquels le repos éternel est déjà assuré) seront nombreux à recevoir la couronne du martyre. Et pour qu'il n'y ait pas de doute sur ce sujet, vous me verrez clairement, vous mais aussi les Sarrasins, monté sur un cheval blanc, d'une éclatante beauté, et portant un très grand étendard blanc" ».

⁵² Seules exceptions à cet état de fait, les récits brefs – parfois volontairement brefs – et par là même elliptiques, tel celui du tolédan Rodrigue Jiménez de Rada, sur lesquels nous ne manquerons de revenir dans le chapitre suivant.

Videns autem clarissimus imperator se cum suis aduersariorum impetum sustinere non posse, consternati animo misericordem Deum in auxilium inuocabant. Dum ergo hec ita se gererent, imperator, sedens in tentorio, aliquantisper somno correptus, aparuit ei quidam uir ueneranda canice comptus, episcopali infula decoratus, cuius facies rutilabat ut sol clarissimus, circa quem dextera gladium igneum ancipitem tenens gradiebatur talique eum uoce benigne affatus est dicens : « o Adefonse, cur dubitas ? Omnia enim *possibilia sunt* Christo imperatori magno Deo nostro ». Et adiecit : « uides harre Hysmaelitarum multitudinem ? Prima luce sicut fumus euanescent a facie tua. Ego namque tibi et nascituris ex genere tuo a Deo datus sum custos, *si ambulaueritis coram eo in ueritate et corde perfecto* ». Dixit ei imperator : « quis es, sanctissime pater, qui mihi talia loqueris ? », « Ego sum », ait, « Hispaniarum doctor Ysidorus, beati Iacobi apostoli predicatione successor, dextera hec eiusdem Iacobi apostoli est, Yspanie defensoris ». Et his dictis uisio ablata est⁵³.

Tout comme saint Jacques s'adressant à Ramire, saint Isidore apparaît non seulement comme un visionnaire annonciateur de victoire « *Prima luce sicut fumus euanescent a facie tua* », un protecteur « *datus sum custos* », mais aussi comme un personnage rassurant, au grand cœur, qui s'efforce de reconforter un empereur découragé par la difficulté de la situation « *consternati* ». Encore une fois la prosopopée joue un rôle capital dans le récit et donne véritablement corps à cette vision. Le discours que tient saint Isidore veut rasséréner l'empereur « *o Adefonse, cur dubitas ? Omnia enim possibilia sunt* », et tous les éléments contribuent à cet objectif : la voix est « *benigne* », son physique est celui d'un vieil homme sage inspirant par la même la confiance « *ueneranda canice comptus* », et son visage radieux prouve bien que le saint n'exprime aucun doute quant à l'issue possible du combat « *cuius facies rutilabat ut sol clarissimus* ». Plusieurs différences et interpolations par rapport aux apparitions précédentes sont toutefois à noter. La première est que saint Isidore n'est pas armé, comme l'était saint Jacques, et c'est avec ses attributs d'évêque qu'il se présente à l'empereur. Cependant, la dimension militaire n'est pas absente de cette apparition, puisque le saint est accompagné d'un bras armé, le bras de saint Jacques, tenant une épée à double tranchant qui préfigure le rôle que jouera chacun des deux saints dans la lutte. La promesse d'une protection efficace s'incarne dans le verbe mais

⁵³ *Historia Translationis Sancti Isidori*, pp. 169-170.

« Le très glorieux empereur vit alors que lui et les siens ne pourraient soutenir l'assaut de leurs adversaires, aussi ils implorèrent l'aide du dieu miséricordieux d'un cœur consterné. Et alors que les choses se déroulaient ainsi et que l'empereur, se reposant sous sa tente, était pris par le sommeil depuis un certain temps, un homme orné d'une vénérable chevelure blanche et revêtu des insignes épiscopaux lui apparut. Sa face resplendissait comme un soleil éclatant. Au près de lui avançait une main droite tenant un glaive de feu à double tranchant. Il s'adressa à lui d'une voix admirable, disant ceci : "Oh, Alphonse, pourquoi doutes-tu ? Tout est en effet possible au Christ, immense empereur, notre Dieu". Il ajouta : "Vois-tu cette multitude d'ismaélites ? Ils s'évanouiront de ta face aux premières lueurs du jour, comme de la fumée. En ce qui me concerne, j'ai été constitué par Dieu gardien de ta personne et de tous ceux qui seront issus de ton lignage, à la condition que vous marcherez devant lui dans la vérité d'un cœur parfait". L'empereur lui dit alors : "Qui es-tu donc, très saint père, qui me dis de telles choses ?". "Je suis, répondit-il, Isidore, docteur des Espagnes, successeur du bienheureux apôtre Jacques dans le domaine de la prédication. Cette main est celle de ce même apôtre Jacques, défenseur de l'Espagne". À ces mots la vision s'évanouit ». Traduction de P. HENRIET, *art. cit.* p. 93.

aussi dans cette arme symbolique qu'est l'épée, même si elle n'est pas portée par saint Isidore. D'autre part, il convient de noter que cette légende fait figure d'exception dans la mesure où elle est la seule, à notre connaissance, à rendre compte d'une deuxième apparition nocturne du saint qui intervient après que le roi a conté sa vision et décidé avec ses conseillers d'instituer une confrérie en l'honneur de saint Isidore:

Imperator uero post hec pressus sopore, aparuit ei beatus confessor letiori uultu dicens : « quam statuisti confraternitatem in mea protectione suscipio et eam fideliter obseruantibus ero adiutor in uita et in morte. Quod autem de Perro Arie priore atque eius canonicis est tibi suggestum, Deo omnipotenti et gloriosissime genitrici eius acceptum est et mihi. Fac igitur *confortare et esto uir*, quia aurora illuscescente tradet tibi Dominus meo obtentu huniuersam hanc multitudinem ; in super omnes citra mare Sarracenorum reges tuo subdentur dominio ». His dictis sanctus disparuit⁵⁴.

Cette seconde apparition ne fait que corroborer tout ce qui avait déjà été mentionné, à savoir que les incursions nocturnes ont essentiellement deux fonctions : d'une part annoncer la victoire, d'autre part rassurer les troupes. Ainsi cette nouvelle vision n'échappe-t-elle pas à la règle générale, et le saint se montre à la fois sûr de lui et sensible aux faveurs qui lui sont faites, son visage est joyeux « *letiori uultu* », son discours réconfortant « *Fac igitur confortare et esto uir* », et ses promesses fermes et concrètes : il promet son intervention directe dans les combats « *meo obtentu* » et annonce une victoire éclatante « *tradet tibi Dominus [...] huniuersam hanc multitudinem ; in super omnes citra mare Sarracenorum reges tuo subdentur dominio* ».

Mise à part cette légère variante, la légende de Baeza est donc globalement conforme aux schémas que nous avons pu mettre en avant, tout comme les autres légendes de saint Isidore : les incursions nocturnes de saint Isidore sont en effet monnaie courante et les récits de Lucas de Tuy, qui serviront ensuite de source à de nombreux auteurs, en regorgent. Ainsi, dans son *Liber Miraculorum*, le Tudense rapporte bien entendu la légende de Baeza en prenant soin de reprendre fidèlement les deux apparitions nocturnes de saint Isidore. À cette légende, s'ajoute celle de Ciudad Rodrigo, où le saint apparaît encore une fois avant les combats. Cette fois-ci c'est à un chanoine dévot de saint Isidore qu'apparaît le saint alors qu'il passe la nuit à le prier :

⁵⁴ *Historia Translationis*, pp. 170-171.

Après cela, l'empereur s'étant à nouveau endormi, le bienheureux confesseur lui apparut. Son visage était désormais joyeux et il lui dit : "Cette confrérie que tu as instituée, je la prends sous ma protection. Je protégerai dans la vie comme dans la mort ceux qui suivront fidèlement ses statuts. Quant à ce qui t'a été suggéré pour le prieur Pierre Arias et ses chanoines, cela a été accordé par Dieu tout puissant, par sa très glorieuse mère et par moi-même. Fais donc ainsi, console-toi et sois un homme : en effet grâce à mon intervention, Dieu te livrera dès l'aurore toute cette multitude ; de plus tous les rois sarrasins de ce côté de la mer se soumettront à ta domination". À ces mots le saint disparut ». P. HENRIET, *art. cit.*, p. 94.

Dum ex more pernoctaret orando, apparuit ei Beatus Ysidorus. Dixitque illi : « Martine concite vade ad regem Fernandum et eo salutato ex parte mea, dic illi ut properet ad Civitatem Roderici quia Sarracenorum venit ingens multitudo ut capiat civitatem, Ego ero secum, Beatus Apostolus Iacobus et conterriti sarraceni fugient a facie eius. Ego sum Ysidorus patronus tuus et nullam moram facias in eundo quia gratanter perficiet rex verbum tuum ». Quibus dictis confessor christi disparuit⁵⁵.

Ce récit nous rappelle davantage celui de Coimbra où le saint apparaît à un tiers pour l'informer de la situation – un danger imminent provoqué par l'arrivée d'une multitude de Maures – et lui annoncer sa future intervention – avec saint Jacques – lors du combat et la victoire qui en résulterait. Ici, le tiers se fait messager, le saint lui confiant la mission d'aller avertir le roi. C'est également ce qui se passe dans la légende du siège de Tolède où saint Isidore apparaît là aussi à un tiers, l'évêque de Léon Cyprien, pour lui annoncer la future victoire. Or, comme les Chrétiens sont sur le point de lever le siège, saint Isidore confie à l'évêque la mission d'avertir le roi et éviter ainsi une telle déconvenue :

Num insequenti nocte cum presul se dedisset sopori, transactis duabus noctis partibus apparuit ei confessor Ysidorus archiepiscopali pallio decoratus, multorum angelorum contubernio uallatus : et blando sermone et uultu letissimo dixit ei : « Letare, frater cipriane, [...] pretere ad regem Adefonsum ex parte mea uelociter nuntium dirige significans quod post quitam decimam diem tradet sibi dominus Toletum hispaniarum nobilissimam ciuitatem. Ego nam adero et expulsis sarracenis inexpugnabilem restituam urbem cultui cristiano : quae de cetero agarenorum manibus non tradetur »⁵⁶.

Ici encore sont présents les motifs topiques et récurrents que nous avons pu souligner comme la voix et l'attitude rassurantes du saint : « doux sermon », « visage très joyeux ».

Parfois, en revanche, ce sont d'autres personnages célestes qui apparaissent pour informer du danger, de l'issue des combats, et rassurer. C'est le cas par exemple dans certaines versions de la légende de l'intervention conjointe de saint Émilien et de saint Jacques à Hacinas. Cette incursion nocturne est en effet absente de la première version

⁵⁵ L. DE TUY, *Liber miraculorum*, chapitre 44.

« Alors qu'il passait, comme à son habitude, la nuit à prier, saint Isidore lui apparut et lui dit : "Martin, va voir le roi Ferdinand et, après l'avoir salué de ma part, dis-lui qu'il aille rapidement à Ciudad Rodrigo, car y est arrivé une énorme multitude de Sarrasins venue prendre la ville. Moi, je serai avec lui et l'Apôtre saint Jacques, et les Sarrasins fuiront épouvantés en le voyant. Je suis ton patron Isidore. Pars immédiatement car le roi fera avec grand plaisir ce que je te dis". Après avoir prononcé ces mots, el confesseur de Christ disparut ».

⁵⁶ *Ibid.*, chapitre 46.

« La nuit suivante, alors qu'il dormait, au deux tiers de la nuit, le confesseur saint Isidore lui apparut. Il était vêtu d'une tunique d'archevêque et entouré d'une grande compagnie d'anges, et il lui parla avec douceur, son visage resplendissant de joie, et il lui dit : "Réjouis-toi, frère Cyprien, [...] et envoie rapidement un message de ma part au roi Alphonse en lui indiquant que dans un délai de quinze jours, le Seigneur lui remettra la ville de Tolède, la plus noble de toutes les villes d'Espagne. Moi, je serai à ses côtés et, après avoir expulsé les Sarrasins, je rendrai définitivement la ville au culte chrétien et elle ne retombera plus entre les mains des Maures" ».

écrite de la légende, celle du texte latin du *Privilège des vœux de Fernán González* mais aussi de certains textes qui en sont directement issus, tels que le poème hagiographique de Berceo. D'autres textes cependant intègrent cette interpolation : c'est le cas des versions *romance* du *Privilège* dans lesquels on peut lire qu'un ange serait apparu aux chefs de guerre, après que ceux-ci se furent totalement voués à la protection de leur saint patron respectif.

Vino la noche, fueron cada unos dellas a sus possadas. Enbió el nuestro Señor del cielo el su sancto ángel de noche a los reyes en visión e díxoles así : « Varones, non seades desmayados, que a buenos señores vos acomendastes, e ellos son rogadores al Señor del cielo por vos que vos aya merced, en tal que vos fagades tal promessa que la virtud gloriosa que Dios por ellos demostrará, non sea olvidada por vos nin por vuestra generación fasta la fin del siglo. E valervos há el Señor del cielo por la rogación destos dos gloriosos señores a que vos acomendastes, señor Santiago e señor sant Millán ; sacarvos há el Señor del cielo de la coyta e del peligro en que vos estades ».

Otro día amanesció e salió el sol. Ayuntáronse los reyes en uno, e acordáronse en la palabra que el ángel del cielo les dixo. Metieron en su consejo a los obispos e los arçobispos e a los buenos varones de su tierra. Oviéronles a dezir commo les era venido mandado del cielo que Dios les valdrié. Dixieron así las gentes ; « Sí el Señor del cielo nos vale a esta coyta e deste peligro en que estamos nos saca, dessaquí le prometemos que nos e nuestra generación que después de nos vernán, que les serviremos jamás fasta la final del siglo, e seremos sus siervos destos dos gloriosos señores »⁵⁷.

Il convient de remarquer que cette apparition n'est, dans sa forme, pas très différente des précédentes, et y sont réunis les éléments caractéristiques que nous avons pu souligner jusque-là. Il s'agit d'une vision où le personnage céleste – dans ce cas un ange envoyé par Dieu – prononce aux rois un discours destiné à rassurer « *non seades desmayados* », et à annoncer la future victoire qui surviendra grâce à l'aide divine « *sacarvos há el Señor del cielo de la coyta e del peligro en que vos estades* », plus particulièrement grâce aux saints matamores Émilien et Jacques qui sont présentés comme des intercesseurs « *por la rogación destos dos gloriosos señores* ». De même, comme il est de coutume, après toutes ces visions, les Chrétiens reprennent courage et se préparent à affronter l'ennemi avec une foi renouvelée. Dans d'autres versions de la même légende, cet ange céleste prend les traits du moine Pélage, et c'est ce dernier qui apparaît non plus aux « rois » mais au comte Fernán González. De fait, le comte se rend à l'ermitage de Saint Pierre de Arlanza pour voir le moine, mais celui-ci vient de trouver la mort, il se met donc à prier et à demander l'aide divine quand lui apparaît saint Pélage :

⁵⁷ *Privilège des vœux de Fernán González*, p. 15.

Estando en vigiliyas y en ella a Dios rezando,
 un sueño muy sabroso al conde le fue entrando,
 y vestido y con armas así se fue acostando;
 estando adormecido, así yace soñando.
 Apenas el buen conde se había ya dormido
 cuando el monje Pelayo del cielo le ha venido,
 de paños como el sol todo él venía vestido,
 nunca cosa más bella verá nombre nacido.
 Llamóle por su nombre al conde don Fernando,
 le dijo : ¿ Duermes ya ?, ¿ por qué estás tan callado ?
 Despierta y haz tu ruta, que aumenta hoy tu bando,
 dirígete a tu pueblo, que está ya esperando.
 El Criador te otorga cuanto has pedido
 en los pueblos paganos gran mortandad harás,
 muchos buenos vasallos en ellos perderás,
 mas, a pesar de todo, la lucha ganarás.
 Y aún te dice más el Supremo Hacedor :
 que tú eres su vasallo y Él es tu Señor,
 con los pueblos paganos lucharás por su amor,
 te ordena que enseguida combatas a Almazor.
 Yo estaré allí contigo, que me lo ha otorgado
 y también estará el Apóstol Santiago,
 nos enviará Cristo a ayudar a su criado,
 será con tal ayuda Almanzor derrotado⁵⁸.

Or, face aux doutes de Fernán González qui suspecte Satan de l'avoir trompé et d'avoir fait apparaître le moine Pélage, c'est saint Émilien qui cette fois va rassurer le comte quant à l'issue de la bataille et l'exhorter à continuer le combat contre les Musulmans. Mais au lieu de la traditionnelle vision, cette fois-ci, c'est par sa voix que le saint se manifeste. Pourtant, tous les motifs traditionnels que nous avons pu dégager jusqu'ici sont présents dans ce discours :

El sueño que soñara, estando ya pensando
 escuchó una gran voz que le estaba llamando :
 « Alza, sigue tu vía, buen conde don Fernando,
 que te espera Almanzor con su potente bando.
 No tardes, ve adelante, sigue, no me defraudes,
 porque tanto ya tardas, en gran culpa me caes,
 no le des tregua alguna ni hagas con él las paces.
 Divide a tu pueblo, colócalo en tres haces.

⁵⁸ *Poema de Fernán González*, p. 195. Nous utilisons ici la traduction en espagnol contemporain.

Tú entra con muy pocos por la parte de oriente,
cuando inicies la lucha me verás claramente ;
manda entrar otra ala por parte de occidente,
que allí estará Santiago luchando puntualmente.
Que entre la tercera por la parte del norte
venceremos las tropas de este fiero león ;
y harás tú, si esto haces, lo mismo que Sansón
cuando con sus dos manos luchó con el bestión.
No quiero decir más; alza, sigue tu vía
¿quieres saber quién trae esta mensajería ?
Millán me llaman todos, Jesucristo me envía ;
[durará la batalla justo hasta el tercer día] »⁵⁹.

Ainsi, cette voix semble bien être rassurante et amie, elle encourage avec force le comte à mener la lutte, elle annonce les futures apparitions et prédit la victoire finale. En outre, il convient de remarquer que le saint, en plus d'annoncer sa future participation lors des combats, se présente d'ores et déjà comme un chef de file et un véritable stratège : c'est lui qui présente en effet la façon dont devront se dérouler les phases du combat et la stratégie que devra adopter Fernán González.

L'absence d'apparitions nocturnes

Malgré tout, ces incursions nocturnes, si elles sont très fréquentes et interviennent dans la grande majorité des textes mettant en scène saint Jacques, saint Isidore et saint Émilien, ne sont pas forcément la règle. C'est ainsi que l'on peut constater qu'elles sont absentes des légendes plus tardives, telles que celles de la bataille de Valence et celles de la *cabalgata* de Jérez, que l'on retrouve pour la première fois à la fin du XIII^e siècle dans la *Chronique générale* d'Alphonse X. Comment donc expliquer de tels changements dans la structure des légendes ? Nous ne pouvons que reconnaître qu'il est bien difficile de répondre de manière catégorique à la question qui se pose ici à nous. Toutefois, la réponse que nous apporterons, bien consciente qu'il ne s'agit là que d'une hypothèse, permet d'attribuer une autre fonction à ces récits de visions. De fait, nous pensons qu'il est très probable que ces visions ou apparitions nocturnes, qui font bien souvent suite à des prières, soient en réalité destinées à préparer le lecteur – ou l'auditeur – à lire – ou entendre – l'intervention miraculeuse qui va suivre et donc à faciliter son acceptation par celui-ci. En effet, si les apparitions en songe sont des miracles qui sont communs et donc bien reçus par le public, les interventions de saints militaires dans les combats sont, en

⁵⁹ *Ibid.*, p. 197.

revanche, encore une nouveauté : qu'elles soient annoncées permet donc au lecteur de comprendre pourquoi et comment le miracle peut se produire. C'est peut-être aussi pour la même raison que nous ne retrouvons jamais d'apparitions préalables aux interventions de saint Georges matamores. D'une part, les légendes espagnoles mettant en scène saint Georges sont postérieures à celles des trois autres saints matamores : le public de la péninsule était donc déjà familiarisé avec ce type d'interventions et n'avait plus besoin d'être « préparé ». D'autre part, il était de notoriété publique que saint Georges était un militaire intervenant dans des combats contre les infidèles, il n'avait donc pas besoin d'expliquer, lors d'une apparition préalable, sa mission de *milites Christi* : pour toutes ces raisons, la légende n'avait pas besoin d'une telle fioriture essentiellement destinée à annoncer la future intervention du saint. Ainsi, ces incursions nocturnes auraient une fonction essentiellement pratique. Cependant, par leur forme même, la structure et les motifs qui les caractérisent, elles permettent de mettre en avant certaines autres attributions du saint ainsi que quelques-unes de ses vertus, et permettent, en somme, de véhiculer une image encore plus positive de lui.

Toutes ces apparitions annonciatrices de victoires sont parfois suivies par de secondes apparitions durant lesquelles le saint intervient pour donner matériellement la victoire aux Chrétiens. Nous verrons donc quelles en sont les caractéristiques principales, et nous nous interrogerons notamment sur la façon dont sont présentés les saints et sur leurs fonctions lors des batailles.

B. Le saint sur le champ de bataille : fonctions

Le saint apparaît donc directement sur le champ de bataille, pour intervenir personnellement dans les combats, et jouer son rôle bien connu de matamores. Ainsi, lors de cette intervention, qui n'est plus simple apparition, le saint retrouve sa véritable dimension de guerrier faisant de grands ravages du côté maure, de chef de guerre exaltant et encourageant ses combattants, qui offre, bien entendu, la victoire malgré une situation initiale des plus défavorables pour les Chrétiens. Comme nous avons déjà pu le constater pour ce qui précède, les récits de ces interventions sont relativement stéréotypés et suivent globalement un même schéma⁶⁰ : le saint apparaît au beau milieu du champ de bataille chevauchant une blanche monture, armé d'une épée, combat vaillamment l'armée des Maures, et la met en déroute. Nous reviendrons un peu plus loin sur les attributs qui

⁶⁰ Malgré tout, parfois les textes se caractérisent par l'absence de tels récits. L'intervention miraculeuse est, dans ces derniers, simplement suggérée. Nous tenterons donc de répertorier ces textes et d'expliquer ce phénomène.

caractérisent les matamores – cheval, épée, éclat et brillance, etc. – pour nous interroger ici plus particulièrement sur l'évolution de la structure même de ces récits, ainsi que sur certains éléments de leur contenu, et sur la façon dont les auteurs en rendent compte. Cette analyse nous conduira à dégager quelques-unes des caractéristiques et des fonctions du saint que les auteurs du Moyen Age choisissent de mettre en relief.

Coimbra et Clavijo : des antithèses

La première légende mettant en scène saint Jacques *miles Christi* est un contre-exemple : nous avons pu constater en effet que la victoire offerte par le serviteur de Dieu aux troupes du roi Ferdinand I^{er} était une victoire symbolique représentée par la remise des clés de la ville de Coimbra. Dans les nombreuses versions de cette légende que nous avons consultées, point de bataille ni encore moins de saint combattant armes en main : l'intervention militaire de saint Jacques est simplement suggérée par son discours dans lequel le saint se présente lui-même comme un militaire très valeureux qui remettra la ville au roi le lendemain⁶¹, ou même comme un chef de file, champion de la lutte contre les Sarrasins⁶². D'autre part, il convient de remarquer que si le saint est également présenté par l'auteur de la chronique Silense comme un *miles Christi*, ce dernier est prudent quant à la fonction qui est assignée aux soldats du Christ. De fait il est dit dans ce texte :

Pero como Fernando, viviendo todavía en carne corrompible, sabía que no podía merecer la divina gracia por méritos de su propia vida, pide la ayuda del apóstol para que interceda como reconocido amigo del divino Maestro. Lucha, por consiguiente, el rey Fernando en Coimbra con la espada material, mientras para garantizar su victoria Santiago, caballero de Cristo, no cesa de interceder ante el Maestro⁶³.

L'impression qui se dégage donc de ce texte est que le concept de *militia Christi* est encore flou : il semble que nous nous trouvions à une époque charnière, où le soldat du Christ est encore celui qui se consacre à la lutte contre le mal au moyen de la prière, ce saint qui assure la victoire par son intercession (le terme d'intercession est en effet employé à deux reprises dans ce court passage). Saint Jacques n'apparaît pas encore véritablement comme ce saint guerrier intervenant physiquement lors des combats terrestres, même s'il en possède certains attributs – comme le cheval dans la version de l'*Historia Silense*, ou les armes dans la version du *Codex Calixtinus* – et se décrit comme tel. C'est donc l'apparition

⁶¹ *Historia Silense*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, pp. 142-143.

⁶² *Codex Calixtinus*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, pp. 136-137: « me presento ante ti de esta manera para que no dudes nunca más de que yo milito al servicio de Dios, soy su campeón, y en la lucha contra los sarracenos marcho a la cabeza de los cristianos, y por eso salgo vencedor ». Version latine, voir *supra*.

⁶³ *Ibid.*, p. 140. Version latine jointe en annexes, texte 2, pp. 84 et suiv.

de saint Jacques au pèlerin grec qui permet de prendre conscience de l'évolution de la figure de saint Jacques *miles Christi*, et c'est d'ailleurs l'enjeu même de ce texte comme l'avait déjà montré Díaz y Díaz dans son article « *Santiago caballero y la reconquista de Coimbra* »⁶⁴ : démontrer à des lecteurs encore rétifs que saint Jacques mène un double combat, un combat spirituel puisque il intercède auprès de Dieu en faveur de Ferdinand, mais aussi un combat matériel contre les Musulmans, se présentant lui-même comme un excellent soldat. Cependant, le premier auteur rapportant cette légende ne va pas trop loin et suggère sans évoquer clairement l'intervention miraculeuse et le combat lui-même. C'est globalement la même version qui sera reprise ensuite par l'ensemble des auteurs ayant relaté cette légende.

Un pas sera franchi par l'auteur du *Privilège des vœux de Ramire I^{er}* qui, dans son récit, relate la première apparition nocturne où le saint ne se contente pas d'annoncer la future victoire, mais révèle l'élément qui en sera le principal déclencheur, à savoir sa présence en plein cœur des combats : « vous me verrez clairement vous mais aussi les Sarrasins, monté sur un cheval blanc, d'une éclatante beauté, et portant un très grand étendard blanc ». L'auteur – supposé être le roi Ramire – rend ensuite compte de l'intervention elle-même :

Armata itaque et ordinata nostrorum acie uenimus cum sarracenis in pugnam et beatus dei apostolus apparuit, sicut promiserat, utrisque instigando et in pugnam animando nostrorum aciem, sarracenorum uero turbas impediendo et diuerberando. Quod quam cito nobis apparuit cognouimus beatissimi apostoli promissionem impletam; et de tam preclara uisione exhilarati, nomen dei et apostoli in magnis uocibus et nimio cordis affectu inuocauimus dicentes : Adiuua nos deus et sancte iacobe⁶⁵.

Nous avons, en début de chapitre, analysé ces quelques lignes, significatives de l'évolution du mythe de saint Jacques matamores. Il est désormais pleinement présenté comme un combattant céleste : il intervient lors du combat lui-même et même s'il n'est physiquement pas décrit, le lecteur peut aisément s'imaginer un saint Jacques en armure sur le cheval blanc dont il avait annoncé qu'il lui servirait de monture lors de son

⁶⁴ Voir *supra*.

⁶⁵ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, pp. 134-135.

« Donc, une fois nos troupes armées et en place, nous engageâmes le combat contre les Sarrasins, et le bienheureux apôtre de Dieu apparut comme il l'avait promis, en encourageant notre armée et en nous incitant au combat, mais aussi en repoussant et en jetant le trouble parmi la masse des Sarrasins. Et aussitôt qu'il fut apparu nous comprîmes que le très bienheureux apôtre avait tenu sa promesse. Réjouis par une aussi éclatante vision, nous invoquons le nom de Dieu et de l'apôtre à grands cris et du plus profond de notre cœur : Aide-nous Dieu, et toi aussi saint Jacques ».

apparition au roi Ramire. En outre, on insiste bien sur ses nouvelles fonctions : s'il reste bien entendu, comme tous les saints, un intercesseur efficace, il est présenté ici sous un nouveau jour. Il est un chevalier exemplaire qui prend part activement, et avec succès, au combat, « *sarracenorum uero turbas impediendo et diuerberando* », un chef de guerre efficace et modèle qui sait rendre l'enthousiasme à des hommes complètement découragés et dont il faut rappeler qu'ils étaient en larmes la veille au soir, « *utrisque instigando et in pugnam animando nostrorum aciem* »⁶⁶. Ces nouvelles attributions de saint Jacques, guerrier agissant et capitaine de l'armée des Chrétiens, sont bientôt reprises par les auteurs rendant compte des exploits militaires des saints matamores, qu'il s'agisse de saint Jacques ou des trois autres saints.

Les légendes de saint Isidore

Justement, la légende de Baeza, de quelques années postérieure à la légende de Clavijo, est particulièrement intéressante pour notre propos. En effet, dans l'*Historia Translationis*, premier témoignage écrit rendant compte de l'intervention miraculeuse de saint Isidore à Baeza, nous pouvons constater que l'auteur a renoncé à présenter saint Isidore sur le champ de bataille. Il semblerait que nous ayons affaire au même cas de figure que pour la légende de Coimbra : un saint dont on ne reconnaît qu'à demi-mot les qualités de militaire, mais dont il exerce quelques-unes des fonctions. Rappelons que le saint, lors de son discours à Alphonse, se présente comme un protecteur, « gardien de ta personne [celle de l'empereur] et de tous ceux qui seront issus de ton lignage », et comme « le successeur du bienheureux apôtre Jacques dans le domaine de la prédication », dont il connaît et reconnaît la fonction de « défenseur de l'Espagne »⁶⁷. Protecteur et défenseur, il n'est pourtant pas encore présenté armes au poing lors des combats, et encore moins sous les traits d'un chef de troupes. Malgré tout, c'est grâce à lui que l'empereur et les Chrétiens reprennent courage et que le combat connaît un nouveau souffle :

Factus itaque imperator audacior de uisione, ut sui ad bellum procederent, imperauit. Qui iussa uiriliter adimplentes Sarracenorum exercitum deuastabant. [...] Reliqui uero Yspaniae reges Sarracenorum et etiam Christianorum principes, perpendentes cum Catholico imperatore celestem uictoriam [...] ⁶⁸.

⁶⁶ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, pp. 134-135.

⁶⁷ *Historia Translationis*, p. 170. Traduction en français de P. HENRIET, in *art. cit.*, p. 93.

⁶⁸ *Historia Translationis*, p. 171.

« Rendu plus audacieux par cette vision, l'empereur ordonna à ses troupes de s'avancer pour le combat. Celles-ci, obéissant virilement aux ordres, se mirent à tailler en pièces l'armée des Sarrasins. [...] Les autres rois sarrasins d'Espagne, de même que les princes chrétiens, prirent conscience avec l'empereur catholique du fait qu'il s'agissait d'une victoire céleste [...] ». P. HENRIET, *art. cit.*, p. 93.

En outre, nous voyons bien que la victoire n'est pas seulement due aux efforts des combattants chrétiens et l'auteur reconnaît volontiers qu'il y a là un véritable miracle : une « victoire céleste ». La réserve de l'auteur pourrait bien, encore une fois, être expliquée par le fait qu'il s'agit d'une première légende mettant en scène saint Isidore matamores : il ne faut pas que le lecteur puisse remettre en cause la légende car il en va de la crédibilité même de l'ouvrage dans son intégralité. Le lecteur a besoin de s'habituer progressivement aux nouvelles prérogatives d'Isidore, d'où le recours à la figure de saint Jacques d'une part, plus familière aux lecteurs espagnols, et à l'absence d'intervention directe d'autre part. C'est peut-être aussi ce qui explique que, dans la chronique de Lucas de Tuy, les interventions directes de saint Isidore dans les combats soient suggérées sans être jamais décrites. En effet, cet auteur a rapporté des interventions de saint Jacques, notamment celle de Clavijo, mais reste plus prudent quant à celles de saint Isidore : à Baeza, le saint apparaît promettant la future victoire de même qu'à Ciudad Rodrigo, où il apparaît pour annoncer la victoire et préciser qu'il serait, avec saint Jacques, aux côtés du roi⁶⁹. Mais c'est la légende de la prise de Mérida qui nous offre l'exemple le plus parlant. En effet, dans ce texte, le chroniqueur évoque l'apparition à Zamora de saint Isidore qui annonce sa future apparition sur le champ de bataille avec une troupe de saints, mais c'est pourtant l'intervention miraculeuse de saint Jacques qu'il décrit :

Reuersus est rex Adefonsus cum multis spoliis et uictoria magna, laudans Deum et beatum Iacobum, qui sibi de inimicis dedit tam nobiliter triumphare. Siquidem in ipso bello uisibiliter apparuit beatus Iacobus cum multitudine militum albatorum, qui Sarracenos in manu ualida prosternebant. Beatus etiam Confessor Ysidorus, quibusdam apparuit Zemore antequam Emerita caperetur et bellum fieret, et dixit eis se ad auxilium Adefonsi regis cum sanctorum exercitu properare, et quod sibi dictam traderet ciuitatem et de Sarracenis campalem preberet triumphum⁷⁰.

⁶⁹ « Beatus autem Ysidorus apparuit cuidam canonico et thesaurario monasterii sui nomine Isidoro, et mitens eum ad regem Fernandum, significauit ei aduentum Sarracenorum, dicens quod cito rex Fernandus obuiaret Sarracenis et uinceret eos, eo quod ipse beatus Ysidorus et Sanctus Iacobus Apostolus in certamine illo forent cum eo ». L. DE TUY, *Chronicon Mundi*, p. 386.

« Saint Isidore apparut à un chanoine et trésorier du monastère de Saint-Isidore et l'envoya au roi Ferdinand pour qu'il lui fit part de l'arrivée des Sarrasins. Il lui dit que le roi Ferdinand devait aller à leur rencontre immédiatement et qu'il les vaincrait parce que saint Jacques et lui-même, saint Isidore, serait à ses côtés lors de cette bataille ».

⁷⁰ *Ibid.*, p. 415.

« Le roi Alphonse revint riche d'un important butin et d'une victoire, rendant grâce à Dieu et à saint Jacques qui lui avait permis de vaincre ses ennemis d'une aussi noble façon. En effet, lors de cette bataille, Saint Jacques était apparu de manière visible, avec une multitude de soldats vêtus de blanc qui abattaient les Sarrasins avec force et puissance.

Le confesseur Saint isidore est également apparu à quelques personnes de Zamora, avant les combats pour conquérir la ville de Mérida et leur dit que lui-même, accompagné d'une troupe de saints, se rendrait rapidement là-bas pour venir en aide au roi Alphonse, et qu'il lui livrerait la ville et qu'il lui octroierait, sur le champ de bataille, le triomphe sur les Sarrasins ».

Cependant, on constate ici que saint Jacques est accompagné de nombreux soldats célestes, dont Isidore doit logiquement faire partie. Ce récit laisse donc une large latitude au lecteur qui peut désormais facilement s'imaginer un Isidore matamores actif et participant aux combats. Il reste toutefois un pas à franchir pour que ce fait soit concrètement mis par écrit, ce qui sera fait quelques décennies plus tard. L'intervention de saint Isidore lors des combats sera enfin décrite sous la plume de l'un des plus grands chroniqueurs du Moyen Âge. C'est donc en ces termes qu'Alphonse X, dans sa *Primera crónica general de España*, rapporte la légende de Baeza :

Mas parescio en la noche sant Esidro all emperador, conortandol et esforçandol, que la batalla de otro dia que la cometiesse atrevudamientre et con grand esfuerço, et que el le vierne y en ayuda et serie y su ayudador. Otro dia, paresciendo ya la luç et esclaresciendo por toda la tierra, levantosse ell emperador et los suyos, et armaronsse et guisaronse lo meior que ellos pudieron, et vinieron a la batalla et lidiaron; et fue essa batalla muy grand y muy fuerte et muy ferida, de guisa que murieron y muchos de la una parte et de la otra. Mas ell emperador vio a sant Esidro andar en la fazienda de la su parte; et en ell esfuerço de lo quel prometiera, esforçosse elle emperador et esfuerço otrossi a los suyos, diziendoles que esforçassen et estidiessen fuertes et firiessen en los enemigos, ca non eran nada, et vençerlos y en sin toda dubda, ca Dios era con ell et con ellos. Et ellos, uiendo de como ell emperador los amonestava et los esforçava, fueron ellos esforçando, et los moros desmayando et dexandosse de la lid, fasta que ovieron a foyr et dexar el campo⁷¹.

Dans ce texte, l'intervention miraculeuse de saint Isidore matamores est clairement formulée. Le chroniqueur insiste sur le poids psychologique que représente cette double intervention de saint Isidore : le serviteur de Dieu encourage le roi lors de sa première apparition, tandis que la seconde apparition lors du combat conforte le roi quant à la nécessité de mener cette lutte avec force et courage. D'ailleurs, la multiplication du vocabulaire appartenant au champ lexical de l'effort après l'intervention céleste d'Isidore est tout à fait significative : on ne retrouve en effet pas moins de sept occurrences de l'effort contre une seule avant l'intervention. Cette dernière est donc présentée par le chroniqueur comme la véritable source du sursaut chrétien, le roi quant à lui apparaît comme un valeureux capitaine sous les ordres d'un chef de guerre céleste. Il semble donc bien que, après une période de « transition », ce soit dans ce texte, que saint Isidore gagne véritablement ses galons de chef de troupe et acquiert une incontestable dimension de matamores « agissant ».

⁷¹ *Primera crónica general de España...*, p. 660b.

La légende de Hacinas et ses différentes versions

Saint Émilien et saint Georges ne passent pas, quant à eux, par cette période de « transition » : dès le départ leur intervention sur le champ de bataille ne fait aucun doute et est clairement décrite par les chroniqueurs et par leurs hagiographes⁷². C'est ainsi que dans la première version, la version latine, du *Privilège des vœux de Fernán González*, est rapportée l'intervention militaire du duo céleste composé de saint Jacques et de saint Émilien, tous deux armés et montés sur leurs blancs chevaux :

Igitur taliter facta Deo et sanctis eius deuotione ipse prius Legionensis princeps cum suis hostes adgressus est in certatione, ante quorum conspectum celestes duos equites candidis sedentes equis, diuina disposicione armatis, uisi sunt priores bellum committere. Quos fidelibus Dominj bellatoribus audacter sequentibus, plurima de innumeris pars angelico gladio, pluraque humano prelio corruit. Reliqua uero, Domini potencie resistere non ualens, in uelocitate equorum fugam contra fines suos arripuit⁷³.

Plusieurs éléments attirent l'attention dans ce texte : d'une part, la description qui est faite des saints. Il s'agit en effet de présenter les saints tels de véritables soldats comme le prouvent l'évocation des armes et des montures, ainsi que le témoignage de ceux qui les ont clairement vu prendre part au combat. D'autre part, ils sont présentés eux aussi comme des chefs de guerre : comme nous avons pu déjà le constater pour saint Jacques et saint Isidore à Mérida, on retrouve le duo saint Jacques-saint Émilien à la tête d'une puissante et efficace armée céleste. Il est manifeste que ce texte précise des éléments en germe jusque-là : le saint, dont les attitudes étaient déjà celles d'un capitaine, se présente ici à la tête d'une armée d'audacieux combattants du Christ. On a l'impression que se produit avec ce texte une « mise en scène » de l'intervention des matamores, phénomène qui ne cessera de s'accroître dans les textes postérieurs renvoyant à cette même légende. Ainsi, la version *romance* nous offre encore davantage de détails sur cette intervention :

E ellos estando en su oración e llorando de los ojos, assí que lo vieron moros e xpianos, abriéronse los cielos e vieron venir dos cavalleros, señor Santiago e señor sant Millán, cavalleros en cavallos blancos,

⁷² Nous devons cependant émettre une réserve en ce qui concerne saint Émilien : en effet, saint Émilien intervient directement dans les combats dans quelques-unes des versions de la légende – les *votos* ou l'hagiographie de Berceo par exemple que nous analyserons plus en détail dans les lignes qui suivent – mais pas dans d'autres, comme le *Poème de Fernán González*.

⁷³ *Privilège des vœux de Fernán González*, version latine, p. 3.

« Ainsi, après avoir prié de cette façon Dieu et ses saints, le roi léonais entra le premier dans la bataille contre ses ennemis et, devant leurs yeux, apparurent deux cavaliers célestes chevauchant leur blanc cheval, divinement armés, qui entraient les premiers dans la bataille. Les fidèles soldats du Seigneur suivirent ces cavaliers et une grande partie de la multitude tomba sous les coups de l'épée angélique alors qu'une autre grande partie tomba dans la bataille des humains. Les autres, montés sur leur cheval, ne pouvant résister à la force du Seigneur, prirent rapidement la fuite vers leurs contrées ».

armados con armas blancas, las espadas en las manos e con ellos grandes conpañas de ángeles. Entraron en las azes de los moros e de los xpianos e començaron a dar las primeras feridas en los moros. Dio el nuestro sénor Jhesu Xpo tal confusión e tal ceguedat entre los moros que sacavan las espadas e las porras e las lanças e matávanse los unos con los otros. Semejáuales que por un moro mill cavalleros blancos y avía. Vieron que eran todos confundidos e la virtud del Señor del cielo era descendida de Xpo por ayuda de xpianos e diéronse a foyr⁷⁴.

Dans ce texte, on assiste véritablement au miracle qui se produit devant les yeux du lecteur : l'entrée des saints matamores par le ciel qui s'ouvre met encore davantage en avant le caractère divin mais aussi merveilleux de l'intervention, le narrateur s'attache à donner plus de détails sur les attributs des saints dont il rappelle l'identité. Il ne se contente pas d'évoquer le fait que les saints sont armés : il décrit ces armes « *armados con armas blancas* », « *espadas* ». Lui aussi insiste sur le caractère actif de cette intervention, présentant saint Jacques et saint Émilien comme de véritables soldats, mais plus encore comme de véritables capitaines. En effet, dans cette version aussi ils conduisent une armée céleste, mais cette armée prend ici une dimension spectaculaire, garantie d'une victoire éclatante⁷⁵. Pourtant, c'est sans doute Berceo qui, dans son hagiographie de saint Émilien, va le plus loin et offre le récit le plus saisissant de l'intervention de ce duo. L'armée céleste n'est pas ici présente car c'est avant tout la vigueur, la force et la puissance hors du commun dont font preuve ces saints que l'hagiographe souhaite mettre en exergue : ce sont des saints « hyperactifs » auxquels nous avons affaire, qui descendent du ciel à vive allure, se battant vaillamment et causant d'énormes dommages sur le camp des ennemis. En effet, ce n'est plus seulement la peur et la fuite de ces derniers qui sont évoquées, quoique plusieurs occurrences y renvoient, mais bien les ravages causés par les saints eux-mêmes, comme le prouve l'importance du champ lexical de la violence.

Vinién en dos cavallos plus blancos que cristal,
armas quales non vío nunca omne mortal;
el uno tenié croça, mitra pontifical;
el otro una cruz; omne non vío tal.

Avíen caras angélicas e celestial figura,
descendién por el aer a una grand pressura,
catando a los moros con turba catadura,
espadas sobre mano, un signo de pavura.

⁷⁴ *Privilège des vœux de Fernán González*, version de Cuellar, p. 16.

⁷⁵ C'est aussi la version développée, in *Poema de Fernán González*, pp. 220-223 et reprise par ALPHONSE X, *Primera crónica general de España...*, p. 405.

Los christianos con esto foron más esforzados,
fincaron los inojos en tierra apeados;
firién todos los pechos con los punnos cerrados,
prometiendo emienda a Dios de sus pecados.

Quando cerca de tierra fueron los cavalleros,
dieron entre los moros dando golpes certeros
ficeron tal damage en los más delantero,
qe plegó el espanto a los más postremeros.

Avuelta d'éstos ambos qe del cielo vinieron,
aforzaron christianos, al ferir se metieron;
juravan los moriellos por la lei qe prisieron,
qe nunca en sos días tal priessa non ovieron.

Cayén a muy grand priessa los moros descreidos,
los unos desmembrados, los otros desmedridos;
repisos eran mucho qe y eran venidos,
ea entendién del pleito qe serién mal exidos⁷⁶.

Par ailleurs, il convient de remarquer que, comme dans les textes que nous avons pu analyser jusqu'ici, l'hagiographe ne manque pas de mettre en avant le fait que les exploits de ces saints matamores, luttant vaillamment contre les envahisseurs infidèles, sont en tout point exemplaires et dignes d'être imités. C'est ainsi que Berceo souligne que l'intervention de saint Jacques et de saint Émilien exaltait les soldats et leur redonnait force et courage.

La version développée par l'auteur du *Poème de Fernán González* est relativement différente : si quelques-unes des caractéristiques que nous venons d'évoquer sont présentes – un saint matamores chef d'une armée céleste active et intrépide qui terrorise les Musulmans tandis qu'elle redonne courage et force aux Chrétiens – il existe tout de même quelques variantes significatives :

Quejándose ante Dios el conde don Fernando,
las rodillas hincadas, al Criador rogando,
oyó una fuerte voz que le estaba llamando :
« Fernando de Castilla, hoy te aumenta tu bando. »
alzó luego los ojos por ver quién le llamaba,
y vio al apóstol santo que en lo alto estaba,
y a muchos caballeros que a su lado llevaba,

⁷⁶ G. DE BERCEO, *op. cit.*, pp. 164-165.

todas armas cruzadas igual que él portaban.
 Fueron contra los moros, sus haces preparadas,
 nunca vio ningún hombre gentes tan esforzadas ;
 el moro Almanzor con todas sus mesnadas,
 por ellos fueron luego duramente atacadas.
 Veían tantos hombres con una enseña armados,
 [tuvieron mucho miedo, quedaron asustados] ;
 de qué parte vendrían les ha maravillado ;
 lo que más les pesaba era el ser cruzados. [...]

Los cristianos, mezquinos, que estaban muy cansados,
 de perder ya la vida estaban desconfiados ;
 fueron con el apóstol muy fuerte animados
 nunca antes estuvieron tan fuerte esforzados.
 Les creció el esfuerzo, todo el miedo perdieron,
 en los pueblos paganos gran mortandad hicieron ; [...] ⁷⁷.

Ce texte n'est en effet pas sans nous rappeler le cas de figure de la légende de Mérida où saint Isidore annonçait sa future apparition, mais où c'était saint Jacques qui était concrètement décrit comme le chef de guerre accompagné certes de soldats célestes, mais dont on ne précisait pas le nom. Ici, c'est exactement la même chose : saint Pélage et saint Émilien, deux saints qui ne sont traditionnellement pas considérés comme des matamores, annoncent qu'ils apparaîtront aux côtés de saint Jacques, mais, dans son récit de la bataille c'est saint Jacques que l'auteur met en avant comme un capitaine à la tête d'une armée de soldats du Christ, de croisés célestes. Parmi ces *miles Christi*, le lecteur du poème s'attend à retrouver saint Pélage et saint Émilien, cependant, le traitement de l'auteur reste prudent : il décrit les actions d'un saint dont on a accepté depuis plusieurs décennies déjà le rôle de militaire, d'un saint qui parle à l'imaginaire collectif, d'un saint « national » et qui peut légitimer les actions des deux autres saints locaux⁷⁸. Il s'agit ici d'un léger recul par rapport aux versions développées par les privilèges et par Berceo, mais cela montre une fois de plus que le XIII^e siècle est véritablement celui de l'essor de la sainteté militaire espagnole et de l'acceptation, qui ne peut être que graduelle et progressive, de la multiplication de nouvelles figures de matamores.

L'intervention d'une armée céleste

Par ailleurs, il nous semble intéressant de remarquer une autre évolution significative dans les récits mettant en scène les matamores : en effet, nous avons vu

⁷⁷ *Poema de Fernán González*, pp. 220-223.

⁷⁸ Au sujet de la dimension, sinon nationale, tout au moins panhispanique de saint Jacques, nous renvoyons à notre troisième chapitre.

jusqu'ici que saint Jacques était d'abord apparu seul, à Coimbra comme à Clavijo. Mais, à partir du premier tiers du XIII^e siècle, avec la version latine du *Privilège des vœux de Fernán González*, saint Jacques apparaît non seulement accompagné de saint Émilien, mais aussi d'une armée céleste. Rappelons que cet élément est du reste l'un des invariants communs à toutes les versions de la légende de Hacinas. En 1236, c'est Lucas de Tuy qui dit de saint Jacques, lors de son intervention à Mérida, qu'il est suivi par une multitude de chevaliers blancs. C'est donc à cette époque que ce saint, mais aussi, bien que plus discrètement, les saints qui sont censés agir avec lui passent du statut de valeureux soldats du Christ à celui de véritables « capitaines du Christ » conduisant une puissante armée céleste. Cet état de fait est confirmé par les nouvelles légendes qui voient le jour tout au long du XIII^e siècle et qui seront mises par écrit – à notre sens pour la première fois – dans la Chronique générale d'Alphonse X. En effet, dans cette chronique nous pouvons lire les légendes des interventions miraculeuses de saint Jacques à Coimbra, à Clavijo, à Hacinas, mais aussi à Valence et à Jérez. Cette chronique fait la part belle aux interventions des saints matamores qu'elle ne passe que très rarement sous silence⁷⁹. En ce qui concerne les batailles déjà connues et relatées dans des textes antérieurs, on peut globalement dire que l'auteur respecte ses sources : si le style et la langue évoluent, la substance reste quant à elle globalement inchangée, et il y a conformité avec les légendes précédemment narrées. En revanche, les nouvelles légendes, celles de Valence et de Jérez, rapportées pour la première fois dans ce texte, revêtent par conséquent un intérêt capital pour notre propos : elles permettent de saisir en effet les évolutions connues par les légendes depuis le début du XII^e siècle jusqu'à la fin du XIII^e siècle. Ainsi, au sujet des interventions miraculeuses de Jacques au siège de Valence et à la cavalcade de Jérez, plusieurs éléments significatifs conviennent d'être soulignés. Nous avons déjà évoqué l'absence d'apparition précédant l'intervention de saint Jacques lors de ces deux batailles et en avons déduit, qu'à cette époque, le lecteur était déjà relativement familier des interventions militaires de saints soldats. L'incursion nocturne révélant la dimension militaire du saint et annonçant la future intervention de ce dernier était donc devenue quelque peu inutile. Les autres éléments présents dans ces deux légendes vont dans le même sens : en effet, lors de ces deux interventions, c'est d'évidence un « capitaine

⁷⁹ Il est évident qu'il s'agit là plus d'un problème de sources consultées par l'atelier d'Alphonse X que d'une volonté de taire certaines interventions. En effet, cet auteur ne rapporte pas l'intervention de saint Isidore et de saint Jacques à Mérida, mais toutes les autres interventions les concernant. Ainsi, il semblerait possible qu'Alphonse X n'ait pas travaillé à partir de la chronique de L. de Tuy – seul texte rapportant cette intervention – ou en tout cas d'une copie complète de cette dernière. Quant aux interventions de saint Georges, absentes également, elles s'expliquent aisément par l'absence de la matière catalano-aragonaise de l'ensemble de l'ouvrage.

céleste » que l’auteur a voulu mettre en scène. Il n’est plus ce soldat du Christ isolé mais bien par deux fois le chef d’une importante armée céleste d’une efficacité redoutable :

Et quando esto vio el rey Bucar et los treynta et seys reyes, fueron marauillados, ca bien les semeio que vinien y sessenta mill caualleros todos mas blancos que vna nieve ; et uenia delante vno mas grande que todos los otros, et traye en la mano vna senna blanca et en la otra vna espada que semeiaua fuego ; et fazie vna mortandat muy grande en los moros que yuan fuyendo, que tan espantado fue Bucar et los sus reyes, que començaron a fuyr et non touieron rienda fasta en la mar. Et estonçe la conpanna del Çid començaron a yr firiendo et matando en ellos⁸⁰.

Et dizen, asi commo los moros mismos afirmauan depues, que paresçio y Santiago en vn cauallo blanco et con senna blanca en la mano et con espada en la otra, et que andaua y con vna ligion de caualleros blancos ; et aun dizen que angeles vieran andar sobre ellos por el ayre ; et que estos caualleros blancos les semeiaua que les estroyen mas que ninguna otra gente. Et aun pieça de cristianos uieron esta uision. Los moros començaron luego a derramar et foyr, et dexaronse uencer, boluiendo espaldas el que ante podie. Et los cristianos començaron a yr en alcance con ellos, matando et catiando ; et fezieron en ellos tan grant mortandat⁸¹.

Ces deux récits sont emblématiques du processus de militarisation de saint Jacques et de son « avancement », de sa montée en grade : de simple *milites*, il devient capitaine. En effet, ce ne sont pas moins de soixante mille chevaliers célestes d’une part, et d’une « légion » de chevaliers blancs et d’anges d’autre part, que commande le puissant saint Jacques. Les troupes à la tête desquelles il se trouve ne sont pas des moindres, et sa fonction de chef céleste ne fait aucun doute : c’est lui qui dirige se trouvant devant tous ces soldats – *delante* –, de plus, il est le plus grand, au sens physique du terme, ce qui symboliquement renvoie à sa force, sa puissance et sa capacité de commandement. Enfin, on peut remarquer que comme dans tous les autres textes étudiés, l’auteur ne manque pas de souligner qu’il est exemplaire : il sait mener la troupe céleste de chevaliers qui l’accompagnent « *estroyen mas que ninguna otra gente* ». Mais il sait aussi redonner foi et courage aux Chrétiens qui bénéficient de l’exemple offert par cette armée céleste et qui se mettent par conséquent à blesser, tuer, capturer ou causer de nombreuses morts. L’efficacité et la vigueur de ce chef de guerre et de ses troupes, célestes comme terrestres, est largement perceptible dans l’abondance des occurrences renvoyant aux champs lexicaux de la violence et des dommages.

⁸⁰ *Primera crónica general de España...*, pp. 637b-638a.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 726b-727a.

Le cas du saint Georges matamores

Qu'en est-il enfin du dernier venu, saint Georges qui, rappelons-le, fait son apparition dans le panorama péninsulaire sensiblement à la même époque, soit vers la fin du XIII^e siècle⁸². Comme nous l'avons déjà signalé plus haut, saint Georges – ni aucun autre personnage céleste d'ailleurs – n'apparaît jamais pour annoncer une future intervention militaire. Si l'on suit le raisonnement développé jusqu'alors, cela peut parfaitement être expliqué par plusieurs raisons : d'une part par le fait que Georges possède déjà une « légitimité » militaire, qu'il est universellement et depuis toujours reconnu comme un *milites Christi*, et que les Espagnols, particulièrement les Catalans et Aragonais, sont familiers de ses récents exploits sur les champs de bataille orientaux, depuis les croisades notamment. D'autre part, ce saint matamores, le dernier à faire apparition dans la péninsule, profite du fait que les Espagnols étaient désormais coutumiers du fait que les saints pouvaient leur venir concrètement en aide lors de certaines de leurs luttes contre les Musulmans. Enfin, il paraît également probable qu'en ce qui concerne la figure de saint Georges matamores le modèle oriental de sainteté militaire soit le plus déterminant, même si l'on ne peut pourtant complètement exclure une influence de saint Jacques.

De fait, dans les récits des apparitions de saint Georges en Orient, auxquels nous avons précédemment fait référence, il n'est jamais question de visions ni d'incursions nocturnes. Le saint apparaît directement sur le champ de bataille, et fait important pour notre propos : il est considéré comme un efficace chef militaire. Son intervention restée la plus célèbre est d'ailleurs son apparition conjointe avec les saints Démétrius et Mercure lors de la première croisade. Saint Georges comme ses deux compagnons y sont décrits comme les véritables capitaines « d'innombrables armées montées sur des chevaux blancs, dont tous les étendards étaient blancs ». De ces dernières, il est dit « qu'il s'agissait d'un secours du Christ, conduit par les saints Georges, Mercure et Démétrius »⁸³. Quant au récit de son intervention en Sicile, il y est aussi décrit comme un chef militaire, bien que cette fois ce soit à la tête des troupes chrétiennes qu'il se place. En effet, Geoffroy de Malaterra rapporte que saint Georges « avança à la tête de [leur] armée, [les] incitant à engager le combat » et que le saint « lui-même se lança contre [les] ennemis en une charge impétueuse à l'endroit même où ils étaient le plus nombreux »⁸⁴. Il semblerait qu'il en va de même dans les récits hispaniques : dans le récit de la prise de Majorque fait par le roi

⁸² Rappelons que le premier témoignage d'une intervention militaire de saint Georges dans la péninsule se trouve dans la chronique du roi JAIME I, *Cronica o comentaris del gloriosissim e invistissim rey en Jacme Primer*, Barcelona, Alvar Verdager, 1973, chapitre 84, pp. 133-134.

⁸³ *Chronique Anonyme de la première croisade*, traduction de A. MATIGNON (éd.), Paris, Arléa, p. 123.

⁸⁴ G. DE MALATERRA, *De rebus gestis Rogerii Calabriae et Siciliae comitis et Roberti Guiscardi ducis fratris eius*, II, 33, E. PONTIERI (éd.), Boulogne, RIS, V, 1, 1924, p. 44. Cité in J. FLORI, *La Guerre sainte*, Paris, Ed. du Seuil, 2002, pp.130 et 304.

Jacques I^{er}, le saint, qui apparaît donc directement sur le champ de bataille, est présenté comme le chef de file, dans la mesure où c'est lui que les Maures voient entrer le premier suivi des chevaliers faisant partie des troupes du roi catalano-aragonais⁸⁵:

E segons quels sarraïns nos comentaren, deyen que uiren entrar primer a caual .j. caualler blanch ab armes blanques, e aço deu esser nostra creença que fos sent Jordi, car en estories trobam que en altres batayles lan vist de chrestians e de sarraïns moltes uegades. E dels cauallers fo lo primer quey entra Johan Martines Deslaura, qui era de nostra meynada, e apres del en Bñ. de Gulp, e aprop den Bñ. de Gulp .j. caualler qui anaua ab sire Guilleumes qui hauia nom Soyrot [...].

Cependant, ce récit reste encore timide, peut-être parce que le roi, prudent, rapporte l'événement tout en reconnaissant ne pas en avoir été le témoin direct. Peu de détails nous sont livrés ici, mais ils sont conformes à ce que l'on peut attendre d'un tel récit : saint Georges est un chevalier céleste monté et en armes, désigné comme le chef qui conduit les troupes. Rappelons en outre que la mention des apparitions du saint dans d'autres batailles renvoie, comme nous l'avons déjà précisé, aux interventions « orientales » de ce soldat du Christ. Ce commentaire corroborerait d'ailleurs la thèse selon laquelle saint Georges répond à un modèle de sainteté militaire orientale et expliquerait donc les évolutions différentes ainsi que les dissemblances de traitement qui existent entre saint Georges et les trois autres matamores. Quoi qu'il en soit, ce qui attire l'attention ici, c'est que le récit de Jacques I^{er} est bref et succinct. Les récits postérieurs n'offrent d'ailleurs pas véritablement de changements significatifs. Gauberto Fabricio de Vagad, par exemple, à la toute fin du XV^e siècle, donne bien plus de détails sur le déroulement de la bataille, mais reprend en substance le contenu de la légende rapportée par le roi conquérant. C'est à peine si cet auteur ajoute quelques mots sur la terreur des Maures, interpolation sans doute due au fait que dans le récit originel les Maures sont les témoins de l'intervention miraculeuse de Georges, et sur la protection offerte par saint Georges aux armées chrétiennes :

Sant Jorge apareció el mismo día, tan espantoso y resplandeciente que no tuvieron los moros brazos, corazón, ni manos para se poder ni osar defender. El primero de todos que subió en la cerca y entró en la ciudad fue Johan Martínez [...]. No murieron por todo aquel día salvo cinco cristianos, y aquellos peones. Que San Jorge tengo por dicho que guardó nuestra gente⁸⁶.

⁸⁵ JAIME I, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁸⁶ G.F. DE VAGAD, *op. cit.*, fol. LXXVIIv. C'est également la version recueillie dans l'historiographie auriséculaire, telle celle de Zurita ou encore de Beuter.

Un peu plus tard au Puig de Santa María près de Valence, il est dit que saint Georges apparaît à nouveau. C'est dans la version latine de la chronique dite de San Juan de la Peña que nous est contée cette légende pour la première fois. Nous avons déjà précédemment souligné l'absence d'apparition nocturne préliminaire ainsi que les similitudes entre ce texte et celui de l'apparition de saint Georges dans l'*Histoire anonyme de la Première croisade*. En effet, dans ce texte, il est clairement évoqué que le saint, lorsqu'il intervient, est suivi par une importante armée céleste :

Et est certum quod multi sanctorum ne dum iuuabant ipsum quando certabat cum sarracenis, quim etiam eius subditos pro eo certantes. Cum enim ipse misisset in regnum Ualentie, nobilem Bernardum Guillermi d'Entensa militem cum aliis militibus Cathalonie et Aragonum, et essent in quodam monte uocato nunc Sancta Maria de Podio, infinitaque multitudo sarracenica rueret contra ipsos in bello, quod inter utramque partem feruebat acerrimum, Beatus Georgius, cum magno exercitu militie celestis, apparuit, cuius auxilio christiani nullo eorum in bello mortuo obtinuere triumphum⁸⁷.

Ce texte nous semble intéressant à plusieurs points de vue. En premier lieu, l'image de saint Georges a évolué depuis le récit de Jacques I^{er} : en effet de chef de guerre entrant le premier sur le champ de bataille, saint Georges prend ici véritablement sa dimension de capitaine dans la mesure où il intervient « *cum magno exercitu militie celestis* ». Il est donc présenté comme le plus grand des combattants, mais il est également décrit comme un efficace protecteur des armées chrétiennes dans la mesure où, selon ce texte, aucun des Chrétiens à qui il est venu en aide n'a trouvé la mort. Mais, plus que tout, ce qui interpelle ici, c'est la légitimité dont jouit cette armée céleste. En effet, notons le « *est certum* » qui valide le fait que cette dernière serait intervenue à plusieurs reprises – noter l'emploi de l'imparfait à valeur de vérité générale – en faveur de Jacques I^{er} lui-même « *ipsum* » et de ses vassaux « *subditos* ». Or, nous savons que les mémoires de Jacques I^{er}, seul texte existant à cette époque qui rende compte de l'aide céleste dont a profité ce roi, ne font pas partie des sources employées par l'auteur de la chronique *pinatense*. D'ailleurs, au sujet du miracle de la prise de Majorque, le chroniqueur anonyme ne dit pas grand-chose, si ce n'est que la victoire fut remportée « *Dei auxilio* »⁸⁸. En réalité, l'événement miraculeux de

⁸⁷ *Crónica de san Juan de la Peña*, version latine, pp. 153-154.

« « Et il est certain que de nombreux saints l'aidaient, lui ainsi que les vassaux qui luttaient pour lui, lorsqu'il entra en guerre contre les Sarrasins. Alors qu'il avait envoyé comme soldat dans le Royaume de Valence au noble Bernard Guillaume d'Entensa et d'autres soldats de Catalogne et d'Aragon, que ces derniers se trouvaient sur un mont appelé aujourd'hui *Santa María del Puig*, et qu'une multitude infinie de Sarrasins se lançait contre eux dans un combat hautement stimulant pour chacun des deux camps, le Bienheureux Georges apparut accompagné d'une grande armée céleste et, grâce à son aide, les Chrétiens furent victorieux et aucun des leurs ne mourut lors de cette bataille ».

⁸⁸ *Ibid.*, p. 149.

la prise de Majorque n'est visiblement pas connu de l'auteur. En revanche, ce dernier est informé du fait qu'il était de coutume que Georges et son armée céleste protègent et aident les Chrétiens de l'armée de Jacques I^{er}. La légende a donc dû être diffusée de manière orale, imprécise quant au lieu de la bataille. Ce qui y était mis en avant c'était plutôt le rôle du capitaine du Christ de saint Georges tout comme son étroite relation avec le roi conquérant.

Enfin, dans la *Chronique de San Juan de la Peña* était recueillie une autre légende : celle de l'intervention miraculeuse de saint Georges lors de la bataille de Huesca, reprise directement d'un autre texte antérieur d'une cinquantaine d'années et daté du début du XIV^e siècle. Cette légende, nous l'avons constaté plus haut, est très différente de toutes les autres mettant en scène les matamores :

Este dia mismo fue la batallya de Antiocha del grant peregrinatge. Et un cavallero d'Alamania fue en aras las batallyas desta manera: que en la batalla de Antiocha do andava apeado, prisolo Sant Jorge en las ancas del cavallo; et vencida aquella batalla, vinose Sant Jorge con el cavallero a la de Huesca ; et víeronlo visiblemente con el cavallero en las ancas; et dexolo allí do oy en día es la eglesia de sant Jorge. El cavallero cuydo que todo era una batalla. Depues fue sabido todo esto, porque el cavallero sabia gramatica⁸⁹.

Comme dans tous les autres récits de saint Georges, pas d'incursion nocturne : le saint apparaît directement au siège de Huesca. Mais les caractéristiques de cette intervention sont différentes : il est simplement dit, en effet, que le saint amène un croisé allemand sur la croupe de son cheval depuis le champ de bataille d'Antioche jusqu'à celui d'Alcoraz. Saint Georges est ici dépeint comme un chevalier, monté, mais là s'arrête l'évocation de ses attributions et attributs militaires. Il n'est pas décrit comme participant à la lutte ni comme un chef de guerre encadrant une armée céleste ou même terrestre. En revanche, cette légende renvoie à une autre légende : celle de la prise d'Antioche, et donc à l'intervention miraculeuse de saint Georges lors de cette grande bataille de la première croisade. La légende d'Alcoraz est donc, malgré tout, très étroitement liée à l'une des plus prestigieuses interventions militaires de saint Georges et rappelle au lecteur que c'est bien le même saint qui est présent lors de ces deux combats. Cela permet en outre de valoriser de manière considérable les opérations militaires d'Alcoraz menées par les troupes aragonaises en les mettant sur le même plan que celles de la première croisade. Si donc les premiers récits suggèrent sans révéler clairement une intervention armée de saint Georges, *miles Christi* de la première croisade, ce dont peut témoigner le cavalier

« avec l'aide de Dieu ».

⁸⁹ *Crónica de los Estados Peninsulares*, pp. 122-123.

allemand, les récits postérieurs ne manqueront pas d'interpoler ces premières informations et de combler ces lacunes. Ce sera par exemple le cas de Vagad qui exposera l'intervention du saint à Alcoraz à deux reprises, insistant fortement sur sa dimension militaire. Dans le prologue d'une part, il évoquera l'apparition de saint Georges et du chevalier allemand à Alcoraz sans trop de détails mais insistera sur la récurrence des interventions du saint Byzantin en faveur des Aragonais⁹⁰. Dans le corps du texte d'autre part, il se lancera dans une description passionnée de cette miraculeuse intervention :

Estaba ya el campo lleno de cuerpos despedazados y muertos, y por más que los nuestros esforzasen, no los podía sacar aún del campo, hasta que a la postre reclamando el católico rey a Dios nuestro señor, apareció un caballero grande, vestido de armas blancas y resplandecientes, con paramentos plateados y la cruz colorada por medio, y la cota de armas de las mismas colores y formas, que daba tan sobrados golpes, y heridas tan grandes, que derribaba muchos moros por tierra. Este caballero excelente iba delante de los nuestros, como acaudillando la gente y abriendo carrera por todo. Trujo un caballero alemán a las ancas del caballo, que pensando aún estar en la batalla de Antioquia donde le había sacado el resplandeciente caudillo⁹¹.

On voit ici à quel point l'auteur a usé d'une importante terminologie qui renvoie à l'activité militaire de saint Georges, terminologie à laquelle sont associés des adjectifs à forte connotation positive et un emploi abondant des superlatifs et comparatifs de supériorité faisant référence à sa puissance hors du commun et à ses fonctions de commandement : « *caballero grande* », « *armas* », « *tan sobrados golpes* », « *heridas tan grandes* », « *derribaba muchos moros* », « *caballero excelente* », « *acaudillando* », « *resplandeciente caudillo* ». De plus, conformément à ce que nous avons pu constater jusqu'ici, c'est le saint qui dirige ses troupes, marchant « *delante* » et « *abriendo carrera* ». Il s'agit toutefois là d'un fait relativement exceptionnel dans la mesure où nous avons constaté que, généralement, les légendes une fois formées et mises par écrit n'évoluent que très peu, l'auteur ayant probablement eu la tentation d'« uniformiser », de « normaliser » les exploits de saint Georges, et par conséquent de « militariser » son intervention à Alcoraz.

Tout au long de cette partie, nous avons pu voir qu'effectivement les récits des interventions mêmes n'évoluaient que très rarement puisqu'en général les auteurs suivent assez fidèlement leurs sources : ainsi, les auteurs de la fin du Moyen Âge ne décriront pas davantage l'intervention armée de saint Jacques à Coimbra que les auteurs

⁹⁰ G.F. DE VAGAD, *op. cit.*, prologue II, fol. LIIIr.

⁹¹ *Ibid.*, fol. XXXVr.

anonymes de l'*Historia Silense* ou du *Codex Calixtinus*, mais ils rendront compte en revanche de ses exploits sur le champ de bataille de Clavijo, tout comme l'avait fait l'auteur du *Privilège des vœux* avant eux. Les cas de la légende de Hacinas ou de celle d'Alcoraz où les récits mutent et évoluent de manière significative sont donc rares. Cependant, la fixité individuelle de la structure de chaque légende ne doit pas nous cacher la mutation profonde qui touche la structure des légendes dans leur ensemble. En effet, nous avons pu constater plusieurs modifications dans la manière de rapporter les interventions des saints matamores. Les apparitions nocturnes disparaissent petit à petit alors que les interventions directes dans les combats se généralisent. Dans ces dernières le saint qui apparaît d'abord seul ou accompagné d'un autre saint est de plus en plus fréquemment décrit comme un véritable chef de guerre à la tête d'une armée terrestre ou céleste. On peut en outre constater une tendance des auteurs à présenter le saint comme un capitaine qui encourage les siens et leur donne l'exemple en participant activement à la lutte. Tous ces éléments conduisent sur la voie d'une militarisation de plus en plus radicale et d'une montée en grade de l'ensemble des matamores. Si les interventions de saint Georges restent un peu à part, force est de constater qu'elles répondent toutefois *grosso modo* à des caractéristiques semblables et vont dans le sens d'une même évolution : celle d'une évocation de plus en plus claire des fonctions militaires du saint.

Bien entendu, lorsqu'il fait le récit de ces interventions miraculeuses, l'auteur se doit de présenter le saint : le saint soit donne son nom, soit est reconnu par les témoins grâce notamment à son physique et quelques-uns de ses attributs. Nous nous interrogerons donc dans les pages suivantes sur ces deux points essentiels. Quel traitement est réservé au corps et aux objets du saint ?

C. Les matamores : physique et attributs

Dans les nombreux récits à notre disposition, grâce à leur variété – nous avons affaire en effet à des textes dont les dates de composition et le genre même diffèrent – la légende n'est pas toujours traitée de la même manière. Les uns sont plus concis tandis que les autres sont plus fleuris, les uns ont un discours relativement neutre tandis que les autres sont plus engagés, etc. Ces diversités ne nous ont pourtant pas empêchée de mettre en évidence des points communs dans l'écriture de la légende, en particulier dans la structure des récits et les motifs qui y sont développés. C'est également vrai en ce qui concerne les descriptions du saint lui-même, ces légendes regorgeant d'éléments récurrents, voire topiques, que l'on retrouve dans la grande majorité des versions, même dans les plus édulcorées. Nous avons donc tenté de « classer » ces *topoi* pour nous

interroger, tout au long de cette partie, sur la fonction particulière qu'ils assument dans le discours, mais aussi sur les évolutions de la figure du saint tout au long de ces quatre siècles.

Blancheur, lumière et brillance : un signe évident de sainteté

Dans son étude monumentale sur la sainteté au Moyen Âge, André Vauchez affirmait au sujet du rôle de la lumière dans les textes hagiographiques au sens large qu'il renvoyait à la *virtus* du saint :

Les serviteurs de Dieu y apparaissent [dans les dépositions des témoins dans les procès de canonisation] comme des créatures d'une beauté resplendissante, qui était interprétée comme le signe d'une haute perfection.

L'irradiation de la puissance divine dans un être humain se matérialisait également par une série de phénomènes lumineux, qui finirent par devenir des attributs nécessaires de la sainteté. [...] quel que soit son degré de culture, l'homme du XIII^e ou du XIV^e siècle considère les saints comme des êtres de lumière. Sur ce point, le théologien ne pense pas autrement que le simple fidèle : s'appuyant sur une tradition qui remonte à Isidore de Séville et au Pseudo-Denys, S. Thomas d'Aquin affirme en effet que l'illumination spirituelle qui se produit dans l'âme qui jouit de la vision béatifique se répercute aussi dans le corps. Dieu est lumière. Dans la mesure où ils vivent en union avec le Christ, « Splendeur éternelle du Père », les saints recueillent sur leur visage quelque chose de son éclat : morts ou vifs, ils rayonnent⁹².

Si l'on en croit le constat de Vauchez, l'éclat, la blancheur, la brillance, la lumière sont des éléments clés, propres à toute *Vie* de saint, qui permettent de donner une image positive du saint, de souligner sa sainteté car ils symbolisent ses vertus héroïques ainsi que le lien étroit qui l'unit au Christ. Après analyse de nos textes, hagiographiques mais aussi historiographiques, nous ne pouvons que confirmer cet état de fait. Malgré leurs spécificités, leur dimension guerrière, les saints matamores, soldats du Christ, n'échappent pas à une telle description : ces caractéristiques sont présentes dans absolument tous les récits mettant en scène les matamores, et ce depuis la toute première légende. En effet, rappelons que dans l'*Historia Silense*, lorsque le saint apparaît au pèlerin grec, il est accompagné d'un merveilleux cheval de très grande taille et dont l'éclatante blancheur entrainait par les portes ouvertes et illuminait toute l'église⁹³. L'éclat du cheval

⁹² A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge, d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, Ecole française de Rome, B.E.F.A.R., 1988, 241, [1^{ère} Ed. 1981], pp. 509-510. Voir également l'article de J. MONTROYA MARTÍNEZ, « La caballería blanca o caballería « celeste » en la literatura hispánica », in *La Corónica*, New York, Division of Spanish Medieval Language and Literature, 1999, XXVII (2), pp. 7-19. Il dit en particulier que la blancheur symbolise « lo celeste », malgré les actions bien terrestres que mènent ces combattants, p. 17.

⁹³ *Historia Silense*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 143 : « splendidissimus equus ante fores ecclesie, cuius niuea claritas totam apertis portis perlustrabat ecclesiam ».

rejaillit dans l'ensemble de l'espace et bien entendu sur celui qui le possède, le saint lui-même. De fait, on remarque que dans les textes c'est l'intégralité des éléments associés au saint qui rayonnent et dont l'éclat rejaillit sur le saint : dans le *Codex* où il est fait silence sur le cheval, l'éclat et la brillance sont tout aussi présents. C'est son équipement tout comme ses attributs militaires qui font briller saint Jacques, au sens propre comme au sens figuré. En effet, rappelons que, dans ce texte, il est dit que saint Jacques portait des vêtements très blancs et portait des armes plus blanches que les rayons du soleil (l'image utilisée ici par l'auteur est celle des rayons de Titan, image vraisemblablement fréquente à partir du premier siècle avant JC)⁹⁴. Dans le récit de son apparition à Clavijo c'est encore monté sur un « cheval blanc, d'une éclatante beauté, et portant un très grand étendard blanc » que le saint est présenté⁹⁵. La blancheur et la brillance sont donc deux éléments essentiels à l'élaboration du portrait du saint chevalier. Elles ont une valeur symbolique, celle de la pureté de celui qui sert Dieu, et associées au cheval ou aux divers attributs militaires elles signifient puissance et grandeur. Elles permettent en outre de mettre en valeur cette pureté du saint qui contraste avec le champ de bataille souillé par les corps et le sang des ennemis du Christ. Les images utilisées pour dire cette blancheur, celles du soleil ou encore de la neige ou du cristal, renforcent d'ailleurs cette impression. Ce sont en effet quelques-unes des comparaisons utilisées par les auteurs, et qui renvoient à la pureté et par là même à la notion de vertu. C'est donc en ces termes que, régulièrement, les auteurs décrivent les matamores, nous pensons notamment à l'auteur de la translation de saint Isidore qui le décrit avant la prise de Baeza, mais aussi à Berceo lorsqu'il fait son récit de la bataille de Hacinas ou à Alphonse X pour celui de la bataille de Valence.

Apparuit ei quidam uir ueneranda canice comptus, episcopali infula decoratus, cuius facies rutilabat ut sol clarissimus⁹⁶.

vidieron dues personas fermosas e luzientes,
mucho eran más blancas que las nieves rezientes.
Venien en dos cavallos plus blancos que cristal⁹⁷.

⁹⁴ *Codex Calixtinus*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 137: « beatus Iacobus candidissimis uestibus ornatus necnon militaria arma Titanis radios excedencia indutus, quasi miles effectus ».

⁹⁵ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, p. 134 : « in albo equo dealbata grandi specie maximun uexillum album deferentem ».

⁹⁶ *Historia Translationis*, p. 169.

« un homme orné d'une vénérable chevelure blanche et revêtu des insignes épiscopaux lui apparut. Sa face resplendissait comme un soleil éclatant », P. HENRIET, *art. cit.*, p. 93.

⁹⁷ G. DE BERCEO, *op. cit.* p. 164.

vinien y sessenta mill caualleros todos mas blancos que vna nieve; et uenia delante vno mas grande que todos los otros, et traye en la mano vna senna blanca⁹⁸.

Bien entendu, saint Georges est soumis au même traitement et aucun des auteurs s'étant penché sur ses légendes ne fait l'impasse sur cet aspect mettant en avant sa sainteté. Ainsi, dès la première légende hispanique de saint Georges, rapportée dans le *Libre dels Feyts*, ce dernier est présenté sous les traits d'un « chevalier blanc muni d'armes blanches »⁹⁹, caractéristiques qui seront reprises par l'ensemble des chroniqueurs de l'orient péninsulaire et des hagiographes du patron aragonais.

Le traitement du corps : le physique des saints matamores

Signe évident de la sainteté de ces personnages, l'éclat n'est pourtant pas le seul indice de la haute vertu des saints. Leur physique entre également en ligne de compte et contribue à auréoler le saint d'un prestige inégalable :

Parmi les signes qui révèlent l'existence d'une *virtus* chez un saint, de son vivant, les plus évidents sont ceux qui concernent son apparence physique. L'impression produite par la vue de certains personnages semble avoir joué un rôle important dans la naissance de leur *fama sanctitatis*. De façon générale le visage était considéré comme le reflet de l'âme : on pouvait y lire les vertus de l'âme [...] ¹⁰⁰.

Certes l'historien, lorsqu'il affirme que le « visage était le reflet de l'âme », et ajoute quelques lignes plus bas qu'une beauté resplendissante est à coup sûr le signe d'une haute perfection¹⁰¹, fait référence au vivant du saint. Cependant ses conclusions peuvent parfaitement être élargies à l'ensemble des descriptions physiques du saint, car force est de constater que les hagiographes mettent le plus grand soin dans la présentation de la figure des saints dont ils se proposent d'écrire la vie et les miracles. Ainsi, même si les descriptions physiques du saint occupent en priorité les lignes de sa *Vita*, on trouvera toujours quelques indices, plus ou moins nombreux, du physique du saint dans les descriptions de ses miracles, qu'il s'agisse de miracles *in vita* ou de miracles *post mortem*. Sur ce point, les descriptions des saints matamores faites au Moyen Âge constituent une exception dans la mesure où elle sont bien souvent négligées. De fait, ceci peut être partiellement expliqué par le fait que les *Vita* sont plutôt rares, et que l'essentiel de la substance des légendes se trouve dans des chapitres de chroniques – documents à teneur

⁹⁸ *Primera crónica general de España...*, p. 637.

⁹⁹ JAIME I, *op. cit.*, pp. 133-134 : « E segons quels sarraïns nos comentaren, deyen que uiren entrar primer a caual j. caualler blanch ab armes blanques ».

¹⁰⁰ A. VAUCHEZ, *op. cit.*, p. 508.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 509.

plus historique qu'hagiographique – et de recueils de miracles. Cependant, comme nous venons justement de le souligner, certains indices nous sont donnés dans quelques-unes des versions de nos miracles. Plus encore, il convient de remarquer que la description physique des matamores, lorsqu'elle existe, et aussi légère soit-elle, est toujours exemplaire et hautement significative. Le saint matamores est par définition un militaire valeureux dont on a pu constater qu'il participe à la bataille, y semant la terreur des ennemis et y faisant des ravages hors du commun. Au vu de cette puissance extraordinaire, qui pourrait douter de son physique de champion ? Rappelons d'ailleurs que, selon l'auteur du *Liber Sancti Jacobi*, c'est ce terme que le saint lui-même aurait employé pour se présenter lors de son apparition au pèlerin grec. Peut-être ces éléments suffisent-ils donc à la description du corps du saint et expliquent-ils le silence relatif – et même quelque peu paradoxal – de nos auteurs sur ce point particulier.

En revanche, le visage du matamores, « reflet de son âme », interpelle davantage, et il convient de remarquer que les auteurs du Moyen Âge s'arrêtent sur son visage essentiellement lors de son apparition nocturne. Ainsi, dans l'*Historia Silense*, saint Jacques se présente-t-il au pèlerin avec un visage joyeux « *alacri uultu* »¹⁰². Saint Isidore dans la légende de Baeza, telle qu'elle est rapportée dans la *Translatio*, apparaît à deux reprises avant le combat : la première fois, son visage resplendit comme un soleil¹⁰³, tandis que la seconde, son visage est joyeux « *laetiori uultu* »¹⁰⁴, tout comme lors de son apparition avant la prise de Tolède « *uultu letissimo* »¹⁰⁵. À ce visage serein et radieux est souvent associé un discours réconfortant, comme nous l'avions déjà remarqué un peu plus haut. Il s'agit dès lors de mettre l'accent sur la bonté du saint, sa compassion, sa miséricorde. Il convient de remarquer en outre que saint Isidore, dans ce même texte, est décrit comme un vénérable vieillard aux cheveux blancs « *vir veneranda canitie comptus* » accentuant l'impression de sérénité et de sagesse. Tous ces signes d'une sainteté manifeste et incontestable contribuent à évacuer toute la violence de l'intervention à venir.

Berceo évoque au contraire les visages de saint Jacques et de saint Isidore alors qu'ils sont en pleine action, chevauchant à vive allure leur blanche monture et arrivant sur le champ de bataille : pourtant, dans cette description du duo céleste pas de tension, peur, fureur. Bien au contraire, il semblerait que Berceo cherche à montrer la même chose que ses prédécesseurs et refuse tout ce qui pourrait impliquer une idée de violence. En effet, dans son poème, il décrit ainsi les deux compagnons :

¹⁰² *Historia Silense*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 143.

¹⁰³ Voir *supra*.

¹⁰⁴ *Historia Translationis*, in *art. cit.*, p. 92.

¹⁰⁵ L. DE TUY, *Liber Miraculorum*, chapitre XVI.

vidieron dues personas fermosas e luzientes,
mucho eran más blancas qe las nieves rezientes.

[...]

Avíen caras angélicas e celestial figura,
descendién por el aer a una grand pressura,
catando a los moros con turba catadura,
espadas sobre mano, un signo de pavura¹⁰⁶.

La violence de leur intervention – signifiée notamment par la célérité de leur arrivée, par la présence des épées ainsi que par la terreur infligée à leurs ennemis – est toutefois largement contenue et réprimée par la description du physique même des saints. De fait leur beauté resplendissante, « *fermosas y lucientes* », évoque clairement leur haute perfection, leur vertu, et même leur pureté. Rappelons d'ailleurs que cette impression, provoquée par ces deux épithètes, est confortée, au vers suivant, par la comparaison avec les neiges fraîches, dépourvues de toute souillure. Quant à la description de leur visage, elle est en tout point exemplaire : le chiasme permet de mettre en avant les deux adjectifs qui caractérisent les visages, « *angélicas* » et « *celestial* », et qui renvoient à la pureté, voire à l'innocence de ces soldats, mais qui soulignent aussi leur rapport au divin. Il s'agit bien de serviteurs de Dieu qui luttent pour lui, et contre les ennemis de la foi. L'utilisation de la structure en chiasme apporte en outre équilibre, mesure et harmonie à l'ensemble qui contraste avec le chaos que l'on serait en droit d'attendre d'une scène de bataille. En définitive, il s'agit encore une fois d'atténuer la violence de la scène et, paradoxalement, de centrer l'attention sur les vertus héroïques des saints matamores. Ce sont donc deux facettes qui s'opposent tout en se complétant : la vertu du saint, sa pureté et sa sérénité, face à une violence qui devient de plus en plus explicite à mesure que la figure des matamores est clairement « militarisée ».

Cette dualité est également relayée par l'iconographie du Moyen Âge et les représentations de saint Jacques reflètent particulièrement cet état de fait. Le saint Jacques du bas-relief de la cathédrale de Compostelle est la première représentation iconographique connue du matamores : elle date du début du XIII^e siècle, période charnière, comme nous avons pu le constater, en ce qui concerne la mise en place de la figure du matamores¹⁰⁷. Dans cette première représentation, le saint est monté sur un cheval, vêtu de la tunique apostolique, armé d'une épée et portant un étendard sur lequel on peut lire « *Sanctus Jacobi Apostolus Christi* », renvoyant donc davantage à sa fonction

¹⁰⁶ G. DE BERCEO, *op. cit.*, p. 164.

¹⁰⁷ Voir volume d'annexes, fig. 1, p. 317.

première – celle d’apôtre – qu’à ses nouvelles attributions militaires. Ce bas-relief de la cathédrale de Compostelle se compose de deux demi-cercles : dans celui du haut, c’est-à-dire l’espace céleste, sont représentés des anges qui contemplent l’espace terrestre. Dans le demi-cercle du bas, on retrouve saint Jacques cavalier, occupant environ les deux tiers de l’espace terrestre, autour de lui des mortels agenouillés le supplient, composent le dernier tiers de ce même espace¹⁰⁸. L’occupation de l’espace est ici révélatrice : le saint occupe non seulement l’espace le plus important, mais aussi l’espace central, étant de part et d’autre entouré par les mortels. De plus, en ce qui concerne la hauteur des personnages, le contraste est saisissant puisqu’il est monté sur son cheval, tandis que les autres personnages sont agenouillés. Pour toutes ces raisons, le saint est donc largement mis en valeur d’autant plus qu’absolument tous les personnages dirigent leur regard vers lui. Ici, il s’agit donc de mettre en lumière son double rôle de défenseur du peuple chrétien en péril, représenté ici par les six mortels suppliants, et d’envoyé de Dieu sur terre, d’intercesseur, puisqu’il est clairement le lien entre le monde céleste et le monde terrestre. C’est en effet un saint matamores qui est ici représenté, mais pas une scène de bataille. Ainsi, si certains attributs du saint – épée et monture – renvoient à ses nouvelles fonctions de militaires, l’artiste a choisi d’épurer son œuvre de toute charge de violence. L’attitude du saint est d’ailleurs tout à fait significative de cette volonté du sculpteur : le saint, qui est en outre vêtu de sa tunique apostolique et non d’une armure, est statique, il fait face au spectateur et exhibe son épée mais ne la brandit pas¹⁰⁹, son visage est dépourvu de toute expression de colère ou de tout signe d’effort. L’ensemble renvoie donc de saint Jacques l’image d’un saint calme et serein et reflète davantage les immenses vertus de l’apôtre que la violence du matamores.

La deuxième représentation de saint Jacques à cheval, désormais clairement matamores, est une miniature du *Tumbo B* de la cathédrale de Compostelle¹¹⁰. Il s’agit d’une enluminure datée de 1326, qui nous a semblé très intéressante dans la mesure où elle offre une double représentation du saint : dans la première moitié de la page le saint Jacques apôtre et dans la seconde moitié le saint Jacques matamores. Une légende précise

¹⁰⁸ Certains ont cru reconnaître en ces personnages suppliants les donzelles du fameux tribut, déclencheur de la bataille de Clavijo. D’autres réfutent cette possibilité comme A. SICART GIMÉNEZ dans son article « La iconografía de Santiago ecuestre en la Edad Media », in *Compostelanum*, Santiago de Compostela, Archidiócesis de Santiago, 1982, vol. 28, p. 30. Nous devons avouer ici nos limites en matière d’histoire de l’art et par conséquent notre incapacité à prendre parti dans un tel débat. Malgré tout, cela n’est absolument pas déterminant pour notre propos ni ne remet en cause aucune de nos conclusions. L’important ici est bien la place tenue par la figure du matamores et la mise en relief de sa fonction d’intercesseur.

¹⁰⁹ Rien ne prouve d’ailleurs qu’il s’agit là de son épée de soldat militaire et non de l’instrument de son martyre. Rappelons qu’il est très fréquent de représenter les saints avec l’instrument de leur martyre à la main et que dans ce bas-relief saint Jacques, s’il est bien monté sur un cheval, n’en reste pas moins désigné comme « apôtre du Christ » et non « soldat du Christ ».

¹¹⁰ Voir annexes, fig. 3, p. 319.

qu'il s'agit en effet d'une image du *Iacobus miles Christi*. Il y est en effet représenté brandissant l'épée et l'étendard, monté sur son destrier blanc sous les pattes duquel on retrouve les corps déchiquetés des soldats ennemis tandis qu'au deuxième plan, on peut voir un château fort. L'évolution est nette, en effet, la scène est désormais marquée par un net dynamisme, et il s'agit dès lors de mettre en scène le saint, de le représenter en pleine action, au cœur de la bataille. On voit pour la première fois représentés les ennemis, leurs corps sans vie piétinés par le cheval du saint, déchiquetés, ensanglantés¹¹¹. On assiste ici à une véritable scène de combat, dynamique, où l'artiste met en lumière la puissance du chevalier, ainsi que son inéluctable victoire¹¹². Cependant, encore une fois ici l'attitude et le physique du saint permettent d'atténuer la violence de l'action guerrière. Nous pouvons en effet percevoir, malgré la maladresse de l'exécution de cette miniature, de nombreux détails qui contribuent à renforcer cette impression. Que les deux images soient représentées sur le même document contribue à mettre en relief le fait que saint Jacques est avant tout un apôtre du Christ, avec toutes les vertus que cela implique. Cette fonction d'apôtre n'est d'ailleurs pas complètement absente de la deuxième image dans la mesure où saint Jacques y est vêtu de la même manière que dans la première, à savoir de la tunique apostolique, rouge et bleue, deux couleurs hautement symboliques, l'une renvoyant au sang du sacrifice du martyr et l'autre à la pureté de l'âme. En outre, dans cette deuxième représentation, le saint qui brandit son épée ne touche aucun ennemi avec cette dernière : elle n'est pas dirigée vers eux mais bien vers le ciel, tout comme son regard. L'impression que donne donc l'ensemble est celle d'un détachement, d'une sérénité extrême, et même d'une harmonie qui contraste fortement avec le chaos régnant sur le champ de bataille. Paradoxalement, le saint à la fois participe à ce chaos mais semble ne pas y être directement mêlé.

Ce sera encore le cas au siècle suivant : dans le tableau de l'alcazar de Séville, anonyme daté du XV^e siècle transféré de l'église de Cogeces, le caractère militaire de saint Jacques est de plus en plus marqué – il porte une armure complète – tandis que la scène reflète une extrême violence – les Maures sous les pattes du cheval ne sont plus que des

¹¹¹ S'agit-il réellement des ennemis du Christ, des envahisseurs maures ? Rien n'est moins sûr et plusieurs chercheurs penchent pour une interprétation différente: il s'agirait en effet des ennemis de l'archevêque don Berenguel de Langoria. C'est en tout cas la thèse proposée et défendue par S. MORALEJO lors du congrès *Segni e Civiltà del pellegrinaggio a Santiago de Compostela* en 1989. Pour d'autres précisions voir notamment S. MORALEJO, *Les traces du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle dans la culture européenne*, Les éditions du Conseil de l'Europe, 1992, pp. 7-71. Ses conclusions ont notamment été suivies par J.L. BARREIRO RIVAS, *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval, estudio del camino de Santiago*, Madrid, Ed. Tecnos, 1997, p. 175 ou encore K. HERBERS, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica, desarrollo del « Santiago Político »*, Poio, Fundación cultural Rutas del románico, 2006, p. 96.

¹¹² C'est d'ailleurs cette représentation du matamores qui s'imposera par la suite et l'on rencontre dans toutes les œuvres postérieures ces mêmes caractéristiques, que ce soit dans les tableaux, les bas-reliefs ou encore dans la statuaire.

têtes ensanglantées¹¹³. Pourtant, le saint n'apparaît pas toujours comme un soldat cruel ni même violent. En effet, s'il brandit son épée, c'est encore pointée vers le haut sans qu'aucun contact physique avec les Maures ne se produise. De plus, le regard du spectateur est immédiatement attiré vers le visage du saint entouré par une auréole dont la couleur ocre clair contraste fortement avec le fond vert et le chapeau rouge. Cette auréole, fortement mise en valeur grâce au traitement de la couleur, permet d'emblée de souligner la sainteté de Jacques ainsi que celle de son action. Cette impression est confirmée aussitôt par le visage même du saint, dont le regard est dirigé vers le ciel plus que vers ses ennemis, ce qui donne une impression de « détachement » et de sérénité. La scène est violente mais le saint semble pourtant relativement dépourvu de violence : c'est sa vertu qui lui permet de vaincre miraculeusement les Maures.

Quant à saint Isidore, c'est un saint complètement « decontextualisé » qui est représenté sur l'étendard de Baeza, grande pièce de toile brodée du XIII^e siècle. C'est la légende de l'apparition du saint à Baeza qui est à l'origine de la confection de cet étendard, comme le prouve la présence, sur un des côtés, du bras armé de saint Jacques, conformément à ce qui était clairement relaté dans l'*Historia Translationis Sancti Isidori*. Dans cette représentation, si le saint est bien un chevalier, armé d'une épée et monté sur un blanc cheval, aucun signe de bataille n'est perceptible, et encore moins de violence : les ennemis y sont totalement absents, le saint brandit son épée tout autant que la croix et son visage et son regard sont entièrement tournés vers le ciel. Le saint apparaît donc plus comme un cavalier intercesseur que comme un féroce chevalier du Christ.

Ce n'est au contraire pas le cas en ce qui concerne les représentations textuelles et plastiques de saint Georges. En effet, le traitement du corps de ce saint est relativement spécifique et n'est pas conforme à ce que nous avons observé jusqu'alors pour les trois autres saints matamores. Au niveau textuel en effet, il convient de remarquer que le seul trait caractérisant le physique de saint Georges renvoie à sa blancheur : pour Jacques I^{er}, il est un « *caballero blanco* » et peu de chroniqueurs ou hagiographes en diront davantage au cours du Moyen Âge. Son visage ne donne pas lieu à descriptions et reste par conséquent celui du soldat que l'on s'imagine : ici rien ne vient adoucir les traits du guerrier, même s'il faut toutefois reconnaître que les descriptions des interventions de saint Georges ne manifestent pas une grande virulence. Ces textes relativement neutres laissent donc toute latitude aux artistes pour interpréter la légende. Ainsi, les peintres qui se sont notamment penchés sur les interventions miraculeuses de saint Georges en Aragon ont-ils considérablement augmenté le caractère agressif et féroce du saint. Nous

¹¹³ Voir annexes, fig. 4, p. 320.

pensons notamment au peintre Marzal de Sax qui représente au tout début du XV^e siècle la bataille d'Alcoraz¹¹⁴. Dans ce tableau, en effet, saint Georges est représenté au cœur du combat : il ne s'agit pas, comme cela était le cas pour saint Jacques, d'un portrait équestre plus ou moins « contextualisé » grâce à la présence de quelques corps ennemis sous les sabots de sa monture, mais bien d'une véritable scène de bataille dans laquelle foisonnent d'innombrables alliés chrétiens et ennemis de la foi. Le saint n'y est d'ailleurs pas davantage mis en valeur que le roi d'Aragon qui se trouve au premier plan, mais le traitement que lui a réservé l'artiste est à tout point de vue novateur pour la représentation de la sainteté militaire hispanique. En effet, le saint plongé au cœur de la bataille participe à la lutte de manière concrète : ce n'est pas le résultat qui nous est montré ici par le peintre mais bien l'action. Le saint est totalement actif et tourné vers la bataille. De fait, il est représenté empoignant d'une main l'un des Maures tandis que, de l'autre main, il lui plante brutalement l'épée dans le visage. Le saint semble être tout à sa besogne, ne détachant pas son regard du Maure qu'il pourfend, et aucun détail ne vient adoucir la violence de l'intervention de saint Georges et son caractère de « véritable » militaire, si ce n'est, peut-être, son auréole¹¹⁵.

Il semble donc que coexistent, dans la péninsule Ibérique du Moyen Âge, deux écoles : l'une, si elle manifeste une constante militarisation de la figure du matamores toujours victorieux, montre toutefois un saint serein et entièrement tourné vers Dieu. Son action militaire et la violence de cette dernière sont systématiquement atténuées, voire complètement neutralisées, par les auteurs et les artistes qui ont en charge de représenter la légende et de mettre en scène son principal protagoniste. Le traitement du visage et du corps du saint mais aussi de ses attitudes est, dans les textes comme dans l'iconographie, essentiel pour parvenir à ce résultat. Le fonctionnement de l'autre école, étroitement liée à saint Georges, est en revanche totalement différent. Le silence et la neutralité des auteurs laissent au lecteur une grande liberté dans l'interprétation. Il en est de même pour les artistes qui, à l'instar du peintre germano-valencien, offrent une interprétation beaucoup plus « réaliste » de la légende, mettant en scène le combat plus que la victoire. Le saint y est donc montré tuant, dans sa dimension de guerrier agissant, sans toutefois qu'un jugement négatif soit émis. Rappelons qu'il s'agit là de combattre les Maures, ennemis de Dieu, et que, par définition cette opération est louable et vertueuse.

¹¹⁴ Voir annexes, fig. 25, p. 341.

¹¹⁵ Il est aussi tout à fait probable que l'auréole ne soit présente que pour une question pratique : comment savoir sans elle qu'il s'agissait bien d'une apparition de saint Georges ?

Les emblèmes du saint soldat : armes et monture

L'analyse des descriptions et des représentations iconographiques des attributs des saints matamores permet de confirmer beaucoup des conclusions auxquelles nous sommes parvenue jusqu'ici, à savoir que les figures de saint Jacques, de saint Émilien et de saint Isidore se « militarisent » progressivement tandis que le caractère militaire de saint Georges, s'il n'est pas très ostensible dans les productions écrites, est tout à fait affirmé par les artistes.

La blanche monture est l'un des attributs les plus caractéristiques des matamores. Nombre de saints militaires étaient des saints montés, nous avons déjà pu le constater dans nos chapitres précédents : les légendes miraculeuses les mettant en scène rendaient ainsi hommage à leur haute situation dans la hiérarchie militaire – la plus haute qui puisse exister – et à leur condition de capitaine des troupes. Notons toutefois que ce n'est pas le cas de tous les saints, à commencer par saint Michel qui est représenté debout transperçant le diable. Parfois saint Georges est lui aussi représenté sans cheval lors de son combat contre le dragon, même si cela est plutôt rare¹¹⁶. Dans le contexte du Moyen Âge où la Reconquête bas son plein et où l'on vit dans une société marquée par la féodalité, il n'est pas étonnant que le saint militaire soit systématiquement associé à cet animal qui lui confère un statut supérieur et un prestige certain. Cette impression est, bien entendu, accentuée par la blancheur et l'éclat que dégage le cheval qui devient dès lors un animal tout à fait exceptionnel – rappelons-nous simplement comme un exemple significatif le cheval de l'*Historia Silense* qui illuminait l'intérieur de toute l'église – et qui symbolise la puissance, voire l'immortalité, et la victoire. C'est donc montés sur leur cheval blanc que la plupart des auteurs décrivent les matamores et que les artistes les représentent, même si ce n'est pas absolument systématique, notamment dans les premiers textes des XII^e et XIII^e siècles.

Ainsi, si dans l'*Historia Silense*, le cheval est l'un des attributs les plus caractéristiques de l'apôtre, il est absent de la version du *Codex Calixtinus*. Nous avons déjà évoqué ce point au début de notre quatrième chapitre, et avons alors indiqué la position du professeur Díaz y Díaz à ce propos. Rappelons-la en substance. Tout au long de son article « Santiago caballero y la Reconquista de Coimbra », Díaz y Díaz insiste en effet sur les différences entre les deux versions du miracle, et notamment sur l'aspect militaire et politique développé dans la chronique. De fait, il affirme que :

¹¹⁶ A ce propos, voir L. REAU, *Iconografía del arte cristiano*, Barcelona, Ed. del Serbal, tome II, vol. 4, p. 159.

En el episodio de la Historia Silense, después de la censura (amable, pero firme) que Santiago hace en su visión al peregrino griego por no haber compartido la creencia de los campesinos en su condición de caballero, aparece a la puerta de la iglesia un caballo con rasgos sobrenaturales : enorme estatura, y tan resplandeciente que su brillo llega a iluminar el interior de la basílica. La presencia del caballo, a que no se alude en la versión del *Liber*, ratifica sobradamente el sentido militar del relato. Importaba de manera especial en un texto como la Historia Silense, en función de las acciones políticas y militares descritas. En el *Liber* era más relevante apoyar de manera eficaz la creencia y devoción populares en Santiago caballero, sin acudir a tamaño expediente, que exageraba el papel político de la visión¹¹⁷.

Rappelons en effet que l'*Historia Silense* est une chronique à l'origine destinée à conter les *Gesta Adefonsi* et que l'auteur, avant de se lancer dans un tel projet – qui, faute de temps, ne verra d'ailleurs jamais le jour – commence par évoquer les illustres origines de ce roi, et notamment les glorieux succès de son père Ferdinand I^{er}¹¹⁸. Il s'agit donc de mettre en valeur l'action du roi, notamment grâce à l'apparition de l'apôtre venant à son secours, qui avait dès lors une forte composante politique. Nous ne pouvons donc que confirmer l'opinion de Díaz y Díaz, même s'il nous appartient toutefois de nuancer quelque peu son propos. Il est effectivement clair que la présence du cheval permet de renforcer le caractère militaire du saint, d'autant que dans cette légende c'est sa condition de chevalier qui fait débat :

ipse uero apud semetipsum non solum equitem non fuisse, immo etiam nec usquam equum ascendisse asserebat¹¹⁹.

L'absence de ce même cheval dans la version du *Codex* est-elle un indice de ce que la version est épurée de contenu politique ? Nous ne le pensons pas dans la mesure où de nombreux chercheurs ont montré que le contenu de cette œuvre n'était pas neutre de ce point de vue là même si la portée de ce texte était évidemment tout autre que celle de la chronique, et que ce miracle n'est pas le plus représentatif du contenu politique de l'œuvre. Il n'empêche qu'il fait partie intégrante d'un ambitieux projet dont on ne peut nier la composante politique¹²⁰. Cependant, c'est bien l'aspect militaire de saint Jacques

¹¹⁷ M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 124.

¹¹⁸ Au sujet des visées de l'auteur de cette chronique, voir notamment le chapitre VII [division de J. PÉREZ DE URBEL]. Elles ont été relevées et commentées par les divers éditeurs de ce texte, J. PEREZ DE URBEL et A. GONZALEZ RUIZ ZORRILLA, *op. cit.*, pp. 13 et suiv.; M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, p. 5 ; S. BARTON et R. FLETCHER, *op. cit.*, pp. 10 et suiv.

¹¹⁹ *Historia Silense*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 143.

« mas él, para sí, no solamente aseguraba que aquél no hubo sido caballero, sino también que jamás hubiera subido a caballo ». A. ESTEVEZ SOLA, *op. cit.*, p. 123.

¹²⁰ L'auteur de cet ouvrage fait notamment montre d'une importante francophilie : sont mises en avant les actions militaires de Charlemagne et sa décisive intervention dans la Reconquête, mais aussi les nombreux

qui, ici, nous importe davantage. Nous pouvons constater que dans ce texte, malgré l'absence du cheval, cet aspect n'est absolument pas occulté. Bien au contraire, et comme l'affirme à juste titre Díaz y Díaz, il est central dans l'économie du miracle puisqu'il s'agit en effet de confirmer que la croyance populaire en un saint Jacques devenu soldat est bien fondée. Ainsi, si le cheval est absent, l'auteur insiste toutefois sur la dimension militaire du saint : comme dans la version historiographique, le saint est appelé *bone miles* par les paysans du lieu. De plus, saint Jacques se présente au pèlerin grec vêtu comme un soldat et armé « *candidisimis uestibus ornatus necnon militaria arma Titanis radios excedencia indutus, quasi miles effectus* », et se décrit lui-même, nous l'avons déjà vu, comme un chef de guerre qui lutte – au sens propre comme au figuré – pour le service de Dieu « *deo militare* », comme un véritable champion de la reconquête « *athletam esse meque in pugna contra Sarracenos* »¹²¹. On constate à quel point le caractère de soldat de saint Jacques n'est pas ici occulté, bien au contraire. L'absence du cheval ne peut donc pas signifier, dans ce texte, un euphémisme ni une volonté de masquer la dimension militaire de celui qui est encore, pour la plupart des lecteurs ou auditeurs de ce miracle, seulement un apôtre. Il s'agit, à l'inverse, d'imposer cette nouvelle figure du saint. À notre sens, l'absence de monture pourrait plutôt être le signe que l'on se trouve encore dans une période d'instabilité et de fluctuance. La légende n'est pas encore fixée et le type du matamores n'est pas encore celui du saint cavalier sur sa blanche monture, figure qui s'imposera rapidement. Il est d'ailleurs extrêmement rare de trouver des textes omettant la présence de ce blanc cheval portant saint Jacques, et encore s'agit-il, chaque fois, de récits brefs et par conséquent elliptiques¹²². Il ne faut pas y voir là une volonté autre que celle d'alléger le discours.

Le caractère militaire de Jacques est donc affirmé dans les deux premières versions de la légende : le saint y est présenté comme un valeureux militaire. Ce qui diffère alors c'est que dans l'une le saint possède un blanc cheval tandis que dans l'autre il est pourvu d'armes étincelantes. Il faudra encore attendre un siècle pour que Jiménez de Rada, au début des années 1240, complète ces tableaux et réunisse ces deux éléments dans sa version de la légende, un peu différente d'ailleurs des deux précédentes :

miracles de Saint Jacques envers les pèlerins dont la plupart sont français. Voir, parmi les nombreux ouvrages et articles consacrés au sujet, les divers travaux de M. DE MENACA, dont son article « Le nationalisme à l'origine du chemin de Saint-Jacques de Compostelle », *Mélanges Maurice Molho*, Paris, Ibérica, 1988, vol. I, pp. 121-134, et ceux de M. C. DÍAZ Y DÍAZ, « El « Liber Sancti Jacobi ». Situación de los problemas », *Compostellanum*, 32, 1987, pp. 359-442. Voir également S. LÓPEZ MARTÍNEZ-MORAS, *Épica y camino de Santiago. En torno al Pseudos Turpín*, La Corogne, Publicacións do Seminario de Estudos Gallegos, 2002.

¹²¹ *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, in M.C. DÍAZ Y DÍAZ, « Santiago caballero... », pp. 136-137.

¹²² C'est par exemple le cas du récit de l'apparition de Saint Jacques lors de la prise de Mérida, rapportée par L. DE TUY, *Chronicon Mundi*, p. 415.

Eo tempore fertur uir Greculus ex Hierosilima causa peregrinationis ad ecclesiam sancti Iacobi aduenisse, qui in deuotione pernoctans audiuit indigenas enarrare beatum Iacobum ut militem in Christianorum preliis apparere ; set ipse, licet devotus apostolo, predicabat non militem, set piscatorem ; cumque in tali pertinacia permaneret, reuelatione diuina meruit intueri aquam splendore conspicuum apostolo presentatum et armorum insigniis decoratum obsidentibus Conimbriam subuenire¹²³.

C'est le premier texte dans lequel le saint est décrit à la fois monté sur un cheval et armé. En effet, dans la légende de l'apparition miraculeuse de saint Jacques à Clavijo, le saint décrit au roi Ramire la façon dont il se présentera sur le champ de bataille : sur un grand et blanc cheval et portant un très grand étendard blanc.

Et ne super hoc detur locus dubitationi, et uos et sarraceni uidebitis me constanter in albo equo dealbata grandi specie maximum uexillum album deferentem¹²⁴.

Dans cette première version de la légende, celle du *Privilège de Ramire 1^{er}*, si le saint est monté sur un grand cheval, il n'est en revanche pas armé. Encore une fois il faudra attendre pour que, dans cette légende, soient réunis à la fois le cheval et les armes. Ce sera réalisé par Alphonse X, qui dans sa chronique présente les faits en ces termes :

Y por que no dudes nada en esto que te yo digo verme (habeís) edes cras andar allí (y) en la lid en un caballo blanco con una seña blanca, y gran espada reluciente en la mano¹²⁵.

Avec ce texte de la fin du XIII^e siècle, une étape est encore franchie : dans cette bataille légendaire, la plus célèbre, non seulement le saint est à la fois monté et armé, mais cette fois l'arme dont le saint se sert est précisée¹²⁶. Il s'agit d'une épée, grande et étincelante. Il convient de rappeler qu'au Moyen Âge un chevalier sans épée n'était pas tout à fait un

¹²³ R. JIMENEZ DE RADA, *op. cit.*, p. 190.

« Se dice que por aquel tiempo un griego de Jerusalén había llegado en peregrinación a la iglesia de Santiago y, una noche en que se encontraba haciendo oración, oyó contar a los lugareños que Santiago aparecía como caballero en los combates de los cristianos ; pero él, aunque devoto del apóstol, defendía que no era caballero, sino pescador ; y como persistiera en sus ideas, por revelación divina le fue dado contemplar que un caballo de brillante resplandor le era presentado al apóstol y, guarnecido con magníficas armas, ayudaba a los que asediaban Coimbra ». Traduction à l'espagnol de J. FERNÁNDEZ VALVERDE (éd.), *op. cit.*, pp. 233-234.

¹²⁴ *Privilège des vœux de Ramire 1^{er}*, p. 134.

« Et pour qu'il n'y ait pas de doute sur ce sujet, vous me verrez clairement, vous mais aussi les Sarrasins, monté sur un cheval blanc, d'une éclatante beauté, et portant un très grand étendard blanc ».

¹²⁵ *Primera crónica general de España...*, p. 360b.

¹²⁶ Précisons cependant que ce n'est pas la première fois que saint Jacques est à la fois décrit monté sur son cheval et brandissant une épée : c'est ainsi que le dépeint Berceo dans la première moitié du XIII^e siècle lors de son intervention à la bataille de Hacinas. Malgré tout le texte d'Alphonse X est tout à fait significatif, car on a vu que les inflexions des légendes sont plutôt rares et témoignent presque toujours d'un changement et d'une évolution significatifs de la légende dans l'imaginaire collectif. Le fait qu'Alphonse X ait rajouté ce détail dans sa version de la légende montre à quel point cette image du matamores était donc devenue caractéristique.

chevalier. En effet, l'épée est une arme symbolique, chacun de ses quatre éléments – le pommeau, le manche, la poignée, le fil – reflétant l'une des quatre vertus cardinales : la force, la prudence, la tempérance et la justice¹²⁷. Elle est le symbole de la valeur suprême, et si elle sert au chevalier pour combattre ses ennemis, c'est également grâce à elle que le jeune « *donzel* » accède à la chevalerie lorsqu'il est adoubé.

Mais l'épée de saint Jacques est bien spécifique, c'est une épée hors du commun, l'épée de la victoire. Les auteurs s'accordent d'ailleurs souvent à nous la décrire de telle façon qu'elle apparaît dotée de pouvoirs surnaturels. En effet, l'épée est toujours brillante, étincelante, parfois encore associée au feu, avec tout le symbolisme que cela implique : elle est un symbole de puissance tandis que le feu est celui de la destruction. De fait l'association de ces deux éléments ne pouvait donner lieu qu'à une éclatante victoire pour celui qui les posséderait. L'image de l'épée de feu, si elle n'est pas systématique, est néanmoins utilisée à diverses reprises. Selon Alphonse X, saint Jacques, lors de la bataille de Valence, est en effet armé d'une telle épée, « *traye en la mano una senna blanca et en la otra una espada que semaiava fuego ; et fazie una mortandat muy grande en los moros que iban fuyendo [...]* »¹²⁸. Nous constatons donc comment cette épée, attribut par excellence du saint matamores, apparaît comme une arme aux pouvoirs exceptionnels, destructeurs, qui ne peut que donner la victoire à celui qui la possède.

En ce qui concerne saint Isidore, nous pouvons remarquer que les premiers récits le mettant en scène lors de ses apparitions avant et pendant la prise de Baeza ne mentionnent pas non plus la présence d'un cheval. Plusieurs hypothèses s'offrent donc à nous pour expliquer cette absence : la première serait la même que celle précédemment avancée au sujet du *Codex*, à savoir que la légende de l'apparition miraculeuse de saint Isidore à Baeza est fixée par écrit relativement tôt, dans l'*Historia Traslationis Sancti Isidori*, datée de la fin du XII^e siècle, période durant laquelle les matamores n'étaient pas encore systématiquement associés au cheval. Nous avons également constaté plus haut que la « militarisation » de saint Isidore était progressive : le lecteur doit s'habituer aux nouvelles fonctions de l'évêque de Séville et il est probable que ce soit ce qui explique l'absence du cheval, mais aussi des armes, et que ses seuls attributs soient ses « insignes épiscopaux »¹²⁹. Il faut attendre la deuxième moitié du XV^e siècle pour que saint Isidore soit enfin décrit monté sur un cheval lors de la prise de Baeza, dans l'hagiographie que lui consacre l'archiprêtre de Talavera :

¹²⁷ A ce sujet, voir ALPHONSE X, *Las siete partidas del rey don Alfonso el Sabio cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia*, Madrid, Imprenta Real, 1807, partida II, 21, 4, § 1, p. 200.

¹²⁸ *Primera crónica general de España...*, pp. 637-638.

¹²⁹ *Historia Tanslationis*, in P. HENRIET, *art. cit.*, p. 93.

El enperador Don Alonso, nieto del que ganó a Toledo, tiniendo çercada a Baeza, viniendo gran multitud de moros a socorrer la çiddat, el Rey se determinó de alçar el çerco. Aquella noche, estando durmiendo, le apareçiò sanct Isidoro a caballo, vestido de pontifical, en la una mano una cruz y en la otra una espada desnuda. Y le amonestó que no se fuese, y que otro día diese batalla a los moros porque les vençería y tomaría la çibdat. Díxole más, que él sería en su ayuda porque Dios le tenía diputado por amparo de los Reyes de España. Suçedió así. Y buelto el Rey a León, instituyó la cofradía de sanct Isidoro y hizo su iglesia convento de canónigos regulares¹³⁰.

On remarque ici à quel point la figure de saint Isidore a évolué depuis la fin du XII^e siècle : le saint, s'il continue à être vêtu comme un évêque « *vestido de pontifical* », conformément à ses anciennes attributions, possède désormais tous les caractères d'un bon chevalier : la monture et l'épée. Malgré tout, cette figure de saint Isidore était depuis quelque temps celle qui caractérisait le saint, en effet, l'archiprêtre de Talavera nous indique dans la suite de son texte que :

Dícese también que entre las otras vanderas y pendones que este emperador Don Alonso usaba traer en las batallas, fué uno el pendón llamado de sanct Isidoro, el qual está bordado de una parte y de otra con la figura que el sancto le apareçiò¹³¹.

Il apparaît bien que, dans ce cas, l'image précède le texte et a largement influencé le discours de l'hagiographe. En effet, dans cet étendard dit « *pendón de Baeza* », est brodé le saint monté sur une blanche monture, vêtu de son pallium pontifical et coiffé d'une mitre, tenant de sa main droite une grande épée à double tranchant, et de l'autre une croix. Le bras armé de saint Jacques y est également représenté. L'image est conforme à celle véhiculée par la légende primitive, cheval et épée mis à part. L'iconographie apporte donc une nouveauté et permet de « militariser » véritablement saint Isidore¹³². La datation de cet étendard est problématique : certains proposent une date très ancienne comme, par exemple, Ambrosio de Morales qui, au XVII^e siècle, affirme que c'est le roi Alphonse lui-même qui l'aurait fait broder¹³³. La question n'a pas été définitivement résolue jusqu'à nos jours puisque dans le catalogue de l'exposition de Séville où a été présenté cet objet, ce dernier est prudemment daté du XII^e ou XIII^e siècle¹³⁴. Etelvina González Fernández,

¹³⁰ ARCIPRESTE DE TALAVERA *Vida de San Idelfonso y San Isidoro*, J. MADDOZ Y MOLERES (éd.), Madrid, Espasa Calpe, 1962, p. 160.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² Il convient toutefois de noter que le saint est représenté « hors contexte », c'est-à-dire sans ennemis sous les sabots de sa monture : ceci peut facilement être expliqué car la scène représentée par la vision est celle de l'apparition nocturne au roi et non l'intervention lors du combat lui-même.

¹³³ Cité par E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, « La iconografía isidoriana en la Real colegiata de León » in *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, J.M. SOTO RÁBANOS (éd.), Madrid, CSIC-Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León - Diputación de Zamora, 1998, I, p. 173.

¹³⁴ *San Isidoro, doctor Hispaniae*, Catalogue de l'exposition, Sevilla, Centro Cultural el Monte, 2002, p. 272.

spécialiste de l'iconographie Isidorienne propose une datation postérieure à celle de Morales, « *no anterior al siglo XIV* »¹³⁵. Pour les raisons évoquées plus haut, il nous semble également que cet étendard ne peut être antérieur au XIII^e siècle, période charnière quant à la fixation du modèle de saint matamores. Saint Isidore ne deviendra véritablement chevalier du Christ, monté et armé, qu'avec l'élaboration de ce témoignage iconographique. Le texte influence donc l'image qui, à son tour, infléchira la légende écrite.

Au terme de cette évolution, la légende et la figure de saint Isidore seront donc pleinement conformes à ce qui est attendu par les fidèles. Cette évolution se produit lors de ce que nous avons déjà défini comme une période de « transition » un peu plus haut, et dont nous avons remarqué qu'elle ne concernait pas saint Émilien. En effet, nous avons remarqué que saint Émilien, accompagné de saint Jacques, était présenté dès les premiers écrits comme un saint participant vaillamment aux combats. Cette description d'un saint chevalier « actif » avait donc pour corollaire celle des attributs emblématiques de ce dernier : des armes étincelantes et une blanche monture. Dans la version la plus ancienne de la légende, la version latine du *Privilège des vœux de Fernán González*, ce sont effectivement ces éléments qui caractérisent le duo céleste Jacques-Émilien lors de leur apparition à la bataille de Hacinas : « *celestes duos equites candidis sedentes equis, diuina dispositione armatis, uisi sunt priores bellum committere* »¹³⁶. Peu de temps après, Berceo, dans son poème hagiographique, précise quelques-uns de ces éléments : ainsi les armes de ces saints chevaliers deviennent sous la plume du poète des « *espadas* »¹³⁷, conformément à l'image topique du saint matamores¹³⁸. Il n'existe pas, à notre connaissance, de représentation iconographique de saint Émilien matamores datant du Moyen Âge, et il faut attendre le XVII^e siècle pour que lui soit dédié le grand retable de l'église du monastère qui porte son nom. Remarquons que le saint y est représenté monté sur un cheval blanc qui flotte littéralement au-dessus du corps des ennemis, et brandit une épée. La scène est donc tout à fait conforme à celle décrite plusieurs siècles plus tôt par l'hagiographe Berceo. Grâce à un traitement tout à fait particulier, le peintre montre à quel point ces deux éléments sont essentiels dans la légende. En effet, le saint monté sur son cheval est situé au centre de la toile dont il n'occupe pas moins d'un tiers de l'espace, et le regard du spectateur est immédiatement attiré par ce cheval, le seul présent dans

¹³⁵ E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, « Héroes y arquetipos en la iconografía medieval », in *Cuadernos del CEMYR*, Tenerife, Universidad de La Laguna, 1994, 1, pp. 29 et suivantes.

¹³⁶ *Privilège des vœux de Fernán González*, version latine, p. 3.

¹³⁷ G. DE BERCEO, *op. cit.*, p. 164.

¹³⁸ C'est aussi de la sorte que seront présentés ces deux saints dans les versions postérieures de ce miracle, les versions *romance* du *Privilège*. Au sujet de la chronologie de ces textes, voir B. DUTTON, *op. cit.*, p. 9. Dans le *Poème de Fernán González* en revanche, rappelons que nous avons noté l'absence de description de saint Émilien au moment du combat. Il n'est donc pas décrit monté sur un cheval blanc, armes au poing.

cette scène, blanc et lumineux, gracieux et richement orné, et à l'allure presque surnaturelle et merveilleuse grâce à ses importantes dimensions mais aussi grâce à sa corne spiralée de licorne. Quant à l'épée, elle attire tout autant le regard, sa couleur jaune doré contrastant fortement avec le marron de l'écorce de l'arbre, dont la présence ne sert qu'à faire ressortir l'épée et le cheval. La lumière semble jaillir de cette épée « de feu », une épée « *flamigera* » et par conséquent miraculeuse sur laquelle le peintre a fortement voulu attirer notre attention.

Les premiers textes rapportant les légendes hispaniques de saint Georges le présentent également comme un saint soldat à part entière : à savoir monté et armé. Rien d'étonnant à cela quand on sait la « légitimité militaire » de ce saint. Ainsi, selon le témoignage des Sarrasins, saint Georges se serait présenté lors de la prise de Majorque sur un cheval blanc et armé d'armes tout aussi blanches :

E segons quels sarraïns nos comentaren, deyen que uiren entrar primer a caual .j. caualler blanch ab armes blanques ¹³⁹.

C'est ainsi que le représenteront également les artistes ayant immortalisé ses exploits militaires dans la péninsule. Nous pensons encore une fois au tableau de Marzal de Sax où le saint monté sur son cheval transperce de son épée le visage d'un Musulman. Nous pensons également à l'un des tableaux du retable de saint Georges à Jerica : sur cette toile nous voyons un saint Georges au centre de la scène, monté sur son cheval, enfonçant non plus son épée mais sa lance dans le corps de l'un de ses ennemis. La lance est en effet l'attribut le plus caractéristique de saint Georges : dans l'iconographie de saint Georges terrassant le dragon, iconographie pléthorique s'il en est, c'est au moyen d'une lance que le saint triomphe et sauve la princesse¹⁴⁰. Il paraît donc logique que saint Georges soit représenté tantôt avec une lance – les artistes renvoyant ainsi à sa vocation militaire initiale – tantôt avec une épée – les artistes représentant le saint comme un chevalier de leur temps, celui de la Reconquête¹⁴¹.

¹³⁹ JAIME I, *Chronica o comentaris del gloriosissim*, p. 133.

¹⁴⁰ À ce propos, on pourra consulter avec profit le chapitre d'A. MONTANER FRUTOS, « Iconografía de San Jorge », in *El Señor San Jorge, patrón de Aragón*, F. MARCO SIMÓN, A. MONTANER FRUTOS, G. REDONDO VEINTEMILLAS (éds.), Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada Concepción, 1999.

¹⁴¹ Il est en revanche plus rare que saint Jacques soit représenté avec une lance. C'est pourtant le cas dans au moins deux représentations iconographiques plus tardives. Voir annexes, fig. 5, p. 321. L'une est le *Santiago en la batalla de Clavijo* de Pablo de San Leocadio exécuté entre 1513 et 1518 que l'on retrouve dans l'église de Saint Jacques de Villa Real, Castellón. Il s'agit d'une oeuvre appartenant à un grand retable entièrement consacré au saint, où ce dernier est représenté armé d'un bourdon – celui du pèlerin – lui servant de lance. Cette peinture a été exécutée dans la zone levantine – à l'arrière plan du tableau on retrouve d'ailleurs un paysage de plage rappelant cette région – zone traditionnellement attachée à saint Georges. C'est donc sans doute par analogie avec l'iconographie de saint Georges que le peintre a représenté saint Jacques armé d'une

On le voit, au fil des siècles, se forge un modèle de saint matamores : il est monté sur un cheval blanc et il est armé d'une épée toujours étincelante et, en ce qui concerne saint Georges, parfois d'une lance. Mais, ce n'est véritablement que dans le courant du XIII^e siècle, période clé, que ce modèle parvient à se fixer pour s'imposer durablement et pénétrer l'imaginaire collectif.

D'autres attributs : étendard, croix et équipement

Qui pense aux matamores, pense donc systématiquement à un chevalier céleste monté sur son cheval et brandissant son épée : ce sont ces caractéristiques, immuables, qui constituent « le » modèle de sainteté militaire hispanique. Les autres attributs du saint ont une importance certaine mais, bien que souvent mentionnés ou représentés, ils sont toutefois plus anecdotiques.

L'étendard de saint Jacques est décrit pour la première fois dans le *Privilegio des vœux de Ramire I^{er}* où il est dit qu'il porte un « *maximum vexillum album* », symbole de la victoire inéluctable des troupes chrétiennes. En effet en Europe le drapeau flottant symbolise la marche vers la victoire, et dans son dictionnaire des religions Bertholet le décrit comme « un fétiche composé d'un bâton et de tissu, utilisé en particulier chez les militaires et dans les rites de souveraineté comme palladium de victoire et de noblesse »¹⁴². Il faut ajouter qu'il est un signe de ralliement des troupes, il n'est donc pas étonnant de décrire le saint le portant, puisqu'il est le chef de file, porte-drapeau, annonçant d'une part la future victoire du camp chrétien et permettant d'autre part de rassembler les fidèles autour de lui. Le drapeau que porte le saint est donc, à l'instar de celui que porte le Christ, le symbole absolu de la victoire. Il est tantôt blanc, tantôt orné d'une croix. Ainsi, dans la *Primera crónica general* d'Alphonse X, il est dit à plusieurs reprises de saint Jacques qu'il porte un drapeau : lors de la bataille de Clavijo tout d'abord, le roi Sage reprenant dans son texte la substance du *Privilegio*.

Et por que non dubdes nada en esto que yo te digo ueer medes cras andar y en la lid en un cauallo blanco con una senna blanca, et grand espada reluzient en la mano¹⁴³.

La mention de cet étendard n'est pas surprenante dans la mesure où le texte source le mentionnait déjà. Il en est de même dans le récit qu'Alphonse X fait de la légende de Hacinas, où saint Pélage annonce que :

lance. Au sujet de cette oeuvre voir *Santiago el Mayor y la Leyenda Dorada*, catalogue de l'exposition du 23 de junio-1 de septiembre 1999, La Coruña, Museo de Bellas Artes, 1999, p. 186.

¹⁴² Cité dans l' *Encyclopédie des symboles*, M. CAZENAVE (éd.), München, Le livre de poche, 1989, p. 204.

¹⁴³ *Primera crónica general de España...*, p. 360b.

paresçremos todos en la batalla con armas blancas, et traeras cada uno de nos cruz en su pendón¹⁴⁴.

C'est aussi ce qui est dit dans le *Poème de Fernán González*, texte qui a sans conteste servi de source à la chronique du roi Alphonse. Ces descriptions ont sans aucun doute à leur tour influencé la façon dont le roi Alphonse a narré les batailles suivantes, celles de Valence où encore de Jérez, lors desquelles saint Jacques est une nouvelle fois dépeint portant un étendard blanc¹⁴⁵. Cette chronique a quant à elle servi de source à la *Compilación de los milagros de Santiago*, recueil de miracle écrit plus tardivement par un membre de l'Ordre de Santiago, ce qui explique que la simple bannière blanche devienne sous sa plume une « *seña blanca con cruz bermeja* »¹⁴⁶, conformément à l'emblème de cet ordre. On le voit ici, les auteurs associent assez souvent l'étendard et saint Jacques, et il semble qu'au XIII^e siècle cette figure du saint portant une bannière se soit répandue. C'est ainsi que, dans l'iconographie, on retrouve souvent cette représentation de saint Jacques, brandissant de sa main droite l'épée et portant de la gauche un étendard, drapeau ou gonfalon, blanc, orné d'une croix rouge, d'une croix de saint Jacques – souvent lorsque les commanditaires sont eux-mêmes liés à cet ordre – ou encore de coquilles, symboles du saint Jacques pèlerin.

Si donc l'étendard est un des éléments caractéristiques – mais non absolument nécessaire – de l'iconographie de saint Jacques matamores, ce n'est pas le cas pour les autres saints. En effet, si la légende de Hacinas telle que nous la rapporte le *Poema de Fernán González* présente les saints matamores tenant un étendard blanc, ce n'est pas ainsi que les saints seraient apparus si l'on en croit les versions du *Privilege des vœux de Fernán González* et celle de Berceo. Dans le *Privilege*, nous ne retrouvons aucune indication de ce que peuvent tenir les saints, si ce n'est leurs épées. Il faut attendre Berceo pour que la description physique des saints prenne plus d'importance : l'hagiographe s'efforce de dresser un portrait des plus complets et s'attarde donc sur la description des attributs qui les caractérisent.

Vinién en dos cavallos plus *blancos* que cristal,
armas quales non vío nunca omne mortal,
el uno tenié croça, mitra pontifical,
el otro una cruz ; omne non vío tal.
[...]
El qe tenié la mitra e la croça en mano,

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 401a.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 637b et 727a.

¹⁴⁶ D. RODRÍGUEZ DE ALMELA, *op. cit.*, p. 32.

éssi fue el apóstol de sant Jüán ermano,
el que la cruz tenié e el capiello plano,
éssi fue sant Millán el varón cogollano¹⁴⁷.

L'étendard est ici remplacé par une croix, la croix chrétienne, qui se charge alors de toutes les valeurs symboliques de l'étendard : victoire et réunion, et permet en outre de souligner le fait qu'il s'agit là d'une guerre de religion, d'une guerre contre les ennemis de la foi chrétienne. Elle renvoie également à la condition d'ecclésiastique de ceux qui la brandissent et donc à leur combat qui est à la fois matériel et spirituel. Saint Isidore, ancien archevêque de Séville est d'ailleurs également décrit et représenté une croix à la main. En effet, si dans la version de l'*Historia Tanslationis Sancti Isidori* il est fait mention de ses « insignes épiscopaux », il sera ensuite clairement représenté une croix à la main, comme sur le *pendón de Baeza*¹⁴⁸, puis dans l'hagiographie de l'Archiprêtre de Talavera :

Aquella noche, estando durmiendo, le apareció sanct Isidoro a cavallo vestido de pontifical, en la una mano una cruz y en la otra una espada desnuda¹⁴⁹.

Qu'il s'agisse d'une croix, d'un étendard ou encore d'une combinaison de ces deux éléments, on peut affirmer que l'objectif est plus ou moins le même : rassembler, réunir les fidèles autour du saint combattant, et le définir comme le véritable chef de file, annonciateur de victoire et porte-drapeau de la lutte contre l'infidèle.

Le cas de saint Georges est encore une fois un peu différent : en effet, dans les premiers textes, la description physique du saint se résume à l'essentiel, c'est-à-dire la blancheur, les armes et le cheval. Ce n'est qu'au XV^e siècle, avec les premières représentations iconographiques des batailles de saint Georges, que les attributs du saint seront dépeints. La différence entre les représentations de saint Georges et celles des trois autres matamores est liée aux distinctions que nous avons déjà mentionnées plus haut. En effet, les peintures qui sont consacrées au *miles Christi* aragonais le montrent en pleine action, mêlé au reste des troupes, plus guerrier que chef de guerre. Il ne porte pas d'étendard donc, mais il n'en reste pas moins que de nombreux signes distinctifs permettent de le reconnaître. En effet, sur le retable de Marzal de Sax, le saint revêt une armure complète sur laquelle flotte un surcot blanc, orné d'une grande croix rouge, la

¹⁴⁷ G. DE BERCEO, *op. cit.*, pp. 164-165.

¹⁴⁸ A noter toutefois la double signification de la croix représentée sur le *pendón*. Si elle renvoie sans doute aucun aux fonctions d'archevêque occupées jadis par le saint, elle est également l'emblème de la monarchie asturienne – Etelvina González nous dit qu'il s'agit en effet d'une croix « gótica anicónica ». Il s'agit donc là d'une figure dont la composante politique est forte, une figure qui permet d'insister sur l'aide offerte par le saint à la monarchie léonaise, descendante de la monarchie asturienne.

¹⁴⁹ ARCIPRESTE DE TALAVERA, *op. cit.*, p. 160.

croix de saint Georges, utilisée en Aragon depuis le XIII^e siècle au moins. Le cheval est également recouvert d'une housse sur laquelle on retrouve les mêmes armoiries. La bannière est portée par un autre personnage situé au deuxième plan. Ce qui frappe dans cette représentation, tout comme les représentations postérieures – celles du retable de Jérica ou de celui de Majorque¹⁵⁰ – c'est combien l'artiste a insisté sur le caractère militaire du saint : nous avons déjà commenté son attitude belliqueuse, et nous remarquons qu'il en est de même de sa tenue, celle d'un chevalier accompli. Les textes postérieurs vont alors réutiliser cette figure de saint Georges, c'est ainsi qu'en 1499 le chroniqueur de la couronne d'Aragon, Gauberto Fabricio de Vagad, décrit en ces termes le saint lors de la conquête de Huesca :

Apareció un caballero grande, vestido de armas blancas y resplandecientes, con paramentos plateados y la cruz colorada por medio, y la cota de armas de las mismas colores y formas [...] ¹⁵¹.

Saint Georges est donc représenté comme un chevalier, un véritable soldat, conformément à ses attributions premières. Ce n'est en revanche pas le cas des autres matamores, notamment saint Émilien et saint Isidore.

Berceo dans son hagiographie consacre quelques vers à l'aspect physique des saints et notamment aux attributs d'Émilien, dont il nous dit qu'il porte un « *capiello plano* », c'est-à-dire capuce simple comme celle des frères bénédictins. L'auteur insiste donc sur le rang de son personnage, sur sa fonction d'ecclésiastique. C'est également ainsi qu'il est portraitisé par Rizzi près de quatre siècles plus tard, revêtu de la coule noire de cet ordre religieux¹⁵². Saint Isidore est quant à lui caractérisé dans l'*Historia Translationis*, comme plus tard dans le récit de Lucas de Tuy qui suit textuellement sa source, par ses insignes épiscopaux « *infula episcopalis decoratus* »¹⁵³. Dans le récit de la prise de Tolède, Lucas de Tuy est plus précis et le décrit portant un pallium pontifical « *archiepiscopali pallio decoratus* »¹⁵⁴. C'est ce vêtement qui sera dès lors systématiquement associé à saint Isidore matamores, et que l'on retrouve aussi bien sur le *pendón* de Baeza – le saint y est également coiffé de la mitre – que dans le texte de l'Archiprêtre de Talavera « *vestido de pontifical* »¹⁵⁵. Il semble donc important pour ces auteurs de préciser le rang qu'occupaient ces saints dans la hiérarchie ecclésiastique, de mettre en valeur leur rôle dans l'Eglise. C'est aussi peut-être la marque que la militarisation de ces saints matamores

¹⁵⁰ Représentations jointes en annexes, fig. 26, p. 342 et fig. 28, p. 344..

¹⁵¹ G.F. DE VAGAD, *op. cit.*, fol. XXXIIIv.

¹⁵² Le monastère de San Millán de la Cogolla est en effet un monastère bénédictin. Voir annexes, fig. 37, p. 350.

¹⁵³ *Historia Translationis*, p. 169; *Liber Miraculorum*, chapitre 32.

¹⁵⁴ *Ibid.*, chapitre 16.

¹⁵⁵ ARCIPRESTE DE TALAVERA, *op. cit.* p. 160 ; *pendón de Baeza* joint en annexes, fig. 35, p. 351.

n'a pas complètement opéré et qu'en définitive ce sont leurs attributions premières qui priment et conditionnent leur intervention lors de la *Reconquista*.

Les textes médiévaux rapportant les interventions de saint Jacques sont relativement discrets en ce qui concerne la description physique du saint et notamment la description de ce qu'il porte. La plupart du temps, l'accent est mis, comme nous l'avons par ailleurs souligné, sur la blancheur et la brillance de cette figure. Plus rarement, les auteurs nous donnent quelques détails supplémentaires. Ainsi, selon l'auteur du *Codex*, le saint serait apparu au pèlerin grec « *vestido de blanquísimas ropas* »¹⁵⁶, renvoyant sans doute à la tunique de l'apôtre. De même nous avons vu que Berceo nous dit de lui qu'il tient une crosse, renvoyant à sa condition d'apôtre et donc à ses tâches pastorales, et porte une mitre¹⁵⁷. Dans les divers récits de la légende de Clavijo, aucune indication à ce propos n'est fournie. La retenue dont font preuve les auteurs du Moyen-Age a donc laissé une grande liberté d'exécution aux artistes, si bien que Saint Jacques matamores se caractérise par la grande variété de ses représentations iconographiques : il portera par conséquent tantôt la tunique de l'apôtre – comme par exemple dans le bas-relief de la cathédrale de Compostelle¹⁵⁸ ou encore dans le *Tumbo B*¹⁵⁹ – tantôt l'armure du chevalier. Sur la miniature du *Tumbo B*, datée du XIV^e siècle, nous avons vu que l'on retrouve deux images de saint Jacques. Dans l'une il est assis, vêtu d'une tunique rouge et bleue et s'appuyant sur la crosse. Dans l'autre, le saint est représenté comme un *miles Christi*, sur un cheval et l'épée en main. Cependant nous pouvons remarquer que dans les deux images le saint porte la tunique de l'apôtre. Ainsi il se produit une superposition de l'iconographie populaire, celle du soldat chrétien, et de l'iconographie canonique, celle de l'apôtre. En outre dans cette même image on retrouve également des éléments de la troisième iconographie de saint Jacques, celle du pèlerin, qui devient courante dès le XIII^e siècle : sur l'étendard sont effectivement représentées trois coquilles, celles portées par les pèlerins pour leurs miraculeux pouvoirs curatifs.

Mais, au fil du temps, cette tunique laisse parfois place aux véritables attributs du chevalier, et devient armure. C'est le cas, par exemple, au XV^e siècle, dans le tableau anonyme que l'on trouve aujourd'hui dans l'alcazar de Seville mais qui se trouvait jadis dans l'église de Cogeces¹⁶⁰. En effet, ce tableau montre un saint Jacques revêtu d'une armure complète à plaques plates, propre à l'époque de l'exécution, mais aussi d'un chapeau rouge à large bord sur lequel est accrochée une coquille, rappelant les couvre-

¹⁵⁶ *Liber Sancti Jacobi*, Traduction de A. MORALEJO, C. TORRES y J. FEO, Xunta de Galicia, pp. 375-376.

¹⁵⁷ Voir *supra*.

¹⁵⁸ Voir annexes, fig. 1, p. 317.

¹⁵⁹ Voir annexes, fig. 3, p. 319.

¹⁶⁰ Voir annexes, fig. 4, p. 320.

chefs des pèlerins. L'armure, qui est recouverte d'un surcot bleu et rouge sur lequel est représentée la croix de Saint-Jacques, indique que le tableau était sans doute une commande de cet ordre de chevalerie. Dans de nombreuses autres représentations en revanche, bien que plus tardives, ce sont les deux éléments qui sont présents, la tunique de l'apôtre flottant par-dessus l'armure du chevalier, comme c'est le cas dans les deux tableaux de Rizzi, ce qui permet à l'artiste d'identifier le saint mais surtout d'affirmer sa double vocation apostolique et militaire¹⁶¹. Il n'y a donc pas une seule règle quant à la façon de représenter saint Jacques : il peut aussi bien porter sa tunique que son armure. Malgré tout il semble que la représentation en armure soit plus tardive – les premières représentations semblent dater du XV^e – et ne remplace pas forcément la tunique originelle. À partir de cette date donc, la variété des représentations est avant tout due à la diversité des commanditaires de l'œuvre :

cada artista ha interpretado el texto según la imagen del caballero vigente en la época en que se realizaba la obra, adaptándose a las conveniencias iconográficas del grupo social para el que trabajaba por encargo¹⁶².

Représenter le saint en armure ou en tunique permettait ainsi d'insister exclusivement sur sa dimension militaire ou de mettre en relief à la fois la figure canonique de l'apôtre et la figure populaire du soldat. Quoiqu'il en soit, ces représentations iconographiques permettent d'affirmer que le processus de militarisation de saint Jacques, contrairement à celui des autres saints typiquement hispaniques, a complètement opéré.

Au terme de cette analyse, il semble qu'après une période de deux siècles environ où se forment les légendes (XII et XIII^e siècles), se fixe dès la fin du XIII^e siècle un modèle de légende qui ne connaîtra que peu de changements significatifs : face à une pression musulmane importante, les Chrétiens entreprennent une lutte qui leur est défavorable. C'est alors qu'ils s'en remettent à la providence divine, et qu'a lieu la bataille décisive où interviennent miraculeusement les matamores, intervention parfois assortie de divers autres miracles. Ainsi se produit rapidement la victoire, éclatante, marquée à la fois par un grand nombre de morts musulmans et par la fuite de ceux qui ont échappé à la mort. La description des interventions directes des matamores sur le champ de bataille devient également un des éléments clé de la légende, et l'on assiste de ce point de vue à une mutation profonde. De fait, si au départ cette intervention n'est que vaguement évoquée, il

¹⁶¹ Voir annexes, fig. 21 et 22, pp. 337 et 338.

¹⁶² N. CABRIANA CIÉZAR, *Santiago matamoras, historia e imagen*, Málaga, diputación de Málaga, 1999, p. 18.

apparaît qu'elle prend de plus en plus d'importance à mesure que l'on avance dans le temps. À l'inverse, les incursions nocturnes des matamores précédant leur intervention sur le champ de bataille se font, quant à elles, de plus en plus rares. Ces apparitions en vision ou en songe avaient plusieurs fonctions dans l'économie de la légende : au niveau du fond, elle permettaient d'annoncer la future intervention et donc la prochaine victoire et de rassurer les troupes. Mais, plus concrètement, elle « préparait » le lecteur et facilitait l'acceptation de la légende par celui-ci. C'est sans doute pour cela que ces apparitions nocturnes n'ont plus cours dans les légendes les plus tardives, celles qui apparaissent alors que les Espagnols sont familiarisés avec ce type de récit, ou les légendes concernant saint Georges, puisque ses précédents – ses interventions militaires en Orient – sont connus de tous. Rappelons d'ailleurs qu'une des légendes de saint Georges, celle d'Alcoraz, est étroitement liée à l'intervention du saint à la bataille d'Antioche. La disparition de l'apparition nocturne et la généralisation de la description du saint sur le champ de bataille rentre donc dans un processus plus global de « militarisation » de la figure des saints matamores. De fait, de l'intervention simplement suggérée d'un intercesseur, on passe à l'évocation des actions concrètes d'un saint chevalier puis à celles d'un véritable « capitaine du Christ » à la tête d'une armée terrestre mais aussi céleste. Cette militarisation est par ailleurs manifeste dans la description même de certains des attributs des saints matamores : ainsi, au fil des siècles, la figure du saint monté sur sa blanche monture et armé d'une épée, arme symbolique aux pouvoirs presque surnaturels – ou d'une lance, dans le cas de l'aragonais Georges – se généralise, surtout à partir du XIII^e siècle. Parfois même le saint est représenté en armure, renvoyant encore davantage à sa condition de militaire. C'est toujours le cas de saint Georges, parfois celui de saint Jacques, mais jamais des deux autres saints pour lesquels, en définitive, la position dans la hiérarchie ecclésiastique est tout aussi importante que leur position dans la hiérarchie militaire. C'est aussi sans doute pour cela que ces deux saints sont représentés brandissant une épée mais également une croix qui renvoie à leur double combat, le combat spirituel et le combat terrestre. Parallèlement à la « militarisation » évidente des saints Jacques, Émilien et Isidore, les auteurs et artistes choisissent pourtant de mettre en relief la sainteté et la vertu du personnage : celle-ci est visible dans la blancheur, la brillance et la lumière, celles du cheval, des attributs et du saint lui-même. Elles renvoient à sa pureté et contrastent avec le chaos de la bataille. D'ailleurs, la violence de l'action et des combats est largement atténuée, voire neutralisée, par le discours et les attitudes réconfortantes des saints lors de leurs apparitions nocturnes, mais aussi par les visages sereins et radieux des matamores, et par l'attitude détachée des saints plus tournés vers Dieu que vers leurs adversaires. Saint Georges constitue là une exception dans la mesure

où, contrairement aux trois autres, il est toujours montré en pleine action, le regard rivé sur les ennemis qu'il pourfend violemment.

Il semble donc qu'il existe bel et bien un modèle de saint militaire hispanique, sujet cependant à quelques particularismes : il s'agit d'un chef de file céleste, monté et armé d'une épée étincelante, mais ses attributions premières restent importantes. Ce sont des saints progressivement « militarisés », toujours triomphants, mais dont les vertus et qualités de cœur ne sont jamais occultées au profit d'une violence débridée. Malgré tout saint Jacques est bel et bien celui dont la militarisation a été la plus aboutie. Dans ce panorama saint Georges fait figure d'exception, et s'il possède quelques-unes des qualités des trois autres saints – lui aussi est un saint à cheval, armé, resplendissant, etc. – il est le saint qui s'éloigne le plus du « modèle » que nous avons tenté de mettre en avant. Plus qu'un saint triomphant, saint Georges est, on l'a vu, un saint guerrier et violent, un saint agissant. De plus, la structure même des légendes qui le concernent est différente des autres : il est le plus militaire des saints matamores, celui dont on met en avant la longue carrière de soldat, l'expérience dans les batailles orientales, notamment la bataille d'Antioche lors de la première Croisade. Il constitue un autre modèle, le modèle que l'on qualifiera de « byzantino-aragonais ». Malgré tout, vers la fin du Moyen Âge les différences entre ces deux modèles semblent s'estomper sous le double effet de la militarisation de la figure des matamores, de Jacques en particulier, et de la volonté de certains auteurs, comme Vagad, de « normaliser » les exploits de saint Georges.

CHAPITRE SIX

Quand l'Histoire fait la légende et la
légende devient Histoire :
Quelques enjeux

Nous avons pu nous rendre compte tout au long de notre étude que si les XII^e et XIII^e siècles sont résolument les siècles de la création et de la mise en place des premières légendes sur les saints militaires « espagnols », le dernier tiers du XIII^e et le XIV^e correspondraient plutôt à une période de multiplication et consolidation de ces légendes puis de fixation des « modèles » de saints matamores. Le XV^e siècle sera quant à lui le siècle de la diffusion de ces légendes. Certes, ces dernières ont commencé à circuler bien avant cette date, mais le XV^e siècle est un siècle décisif puisque sont désormais posés les jalons d'une diffusion à plus grande échelle des textes hagiographiques :

La producción hagiográfica del XV es, con mucho, la más abundante y variada de toda la Edad Media [...]. En definitiva, en la producción del XV hallamos algunas de las líneas fundamentales que seguirá la hagiografía de la siguientes centurias : el progresivo enriquecimiento de la vertiente vernácula y, paralelamente, la restricción gradual de la latina a ambientes cada vez más cultos. Así, la hagiografía no será nunca más reducto de los clérigos, ni como autores ni como público, gracias a las mayores posibilidades de transmisión que proporciona la imprenta. Los contenidos hagiográficos, además, se verterán en una gran variedad de formas literarias : las representaciones teatrales de Vidas de Santos gozarán del favor del público del Siglo de Oro ; respecto a la poesía, queda expuesto cómo ya en el XV se inicia – o quizás sería más preciso “reinicia” - la veta de los panegíricos; y la narrativa hagiográfica verá la luz sobre todo en forma de ese tipo de compilaciones que ya habían alcanzado cierta difusión en los últimos siglos de la Edad Media, pero que llegarán a ser auténticamente célebres en el XVI, por ejemplo en los *flores sanctorum* de Gonzalo de Ocaña, Pedro de la Vega, Alonso de Villegas y Pedro de Rivadeneyra¹.

Les textes rapportant les exploits des saints militaires n'échappent donc pas à cette règle et plusieurs facteurs contribuent à une diffusion plus grande : l'utilisation de plus en plus fréquente de la langue vernaculaire pour composer des hagiographies dès lors destinées à un public élargi, les traductions d'œuvres composées quelques siècles plus tôt en latin, les

¹ F. BAÑOS VALLEJO, *Las vidas de los santos en la literatura medieval española*, Madrid, Ed. del laberinto, 2003, pp. 40-41.

textes imprimés qui mettent l'ouvrage à la portée d'un public plus important, le renouvellement du genre hagiographique qui, après une période de crise au XIV^e siècle refléurit au XV^e, comme le prouve la publication de plusieurs *sanctorales* et hagiographies monographiques consacrées exclusivement à des saints hispaniques, etc.

Parallèlement, d'autres facteurs, plus historiques, semblent influencer significativement la diffusion des légendes des saints matamores. En effet, si la Reconquête a progressé rapidement au cours du XIII^e siècle, la première moitié du siècle suivant est marquée par une phase de consolidation et de défense des terres alors reconquises. Les Castillans auront alors fort à faire pour défendre ces nouvelles possessions des nombreuses offensives musulmanes, et ce jusqu'en octobre 1340, date à laquelle se produit la victoire de *Salado*, avec le roi Alphonse XI de Castille, qui met fin à toute menace de nouvelle invasion. Cette époque est encore une fois marquée par la figure de saint Jacques, que l'on ne cesse d'invoquer durant les combats, et dont on dit qu'il participa à cette victoire décisive de *Salado*². À cette époque donc, la ferveur envers saint Jacques est loin d'être désuète et se ressent dans la production de textes et d'œuvres qui lui sont consacrés ou qui lui font référence. Plus tard, après cette décisive victoire, la Reconquête est plus ou moins au point mort jusqu'à la fin du XV^e siècle, en 1481, au moment où les Rois Catholiques entreprennent de reconquérir le royaume de Grenade. Cependant, si l'effort de reconquête est moindre durant cette période, l'esprit chevaleresque, lui, bat son plein, comme le montrent les nombreuses cérémonies, qu'il s'agisse d'investitures, de joutes, de fêtes ou de tournois, et la figure de saint Jacques, chevalier de Dieu par excellence, tient toujours une place prépondérante. Rappelons également que c'est au XIV^e siècle, précisément en 1332, qu'Alphonse XI se fait armer chevalier par une statue articulée de saint Jacques, conservée aujourd'hui au Monastère de las Huelgas de Burgos, comme cela est rapporté dans sa chronique³. Ce saint est, à cette époque, considéré comme le seul et unique chevalier dont le roi pouvait être vassal, c'est dire si la ferveur envers ce champion de la Reconquête est grande. La dévotion des rois pour saint Jacques est immense, il est considéré par ceux de Castille et de León comme le véritable patron et protecteur des Chrétiens de la péninsule. Malgré cela, il n'est pas le seul saint chevalier à avoir reçu les faveurs royales. Plusieurs rois, dont notamment

² « Santiago, el de España,
los mis moros me mató,
desbarató mi compañía,
la mi seña quebrantó.
Yo lo bí bien aquel día
Con muchos omnes armados ;
El mar seco parescía
E cubierto de cruzados ».

Poema de Alfonso Onceno, Madrid, Ed. de Yo Ten Cate, 1956, p. 527.

³ Voir supra, chapitre 3, « Santiago un saint "national" ».

Ferdinand I^{er}, premier grand promoteur de son culte, Alphonse VI, Alphonse VII, et Alphonse XI se seraient en effet placés sous la protection de saint Isidore. Claudio Sánchez Albornoz rappelle d'ailleurs que le roi « *Alfonso VI invocaba habitualmente no a Santiago sino a San Isidoro : "Juro por Sant Esidre"* »⁴. Saint Émilien a quant à lui profité des faveurs du Comte de Castille Fernán González, tandis que saint Georges a suscité une grande dévotion parmi les rois et comtes catalans et aragonais. En tout état de cause, chacun de ces saints a reçu le soutien de rois ou de comtes, d'organes du pouvoir temporel mais aussi ecclésiastique, ce qui a contribué à ce que soient connus les saints, leur vie et leurs miracles. Cela a également encouragé la diffusion des images de ces saints aidant à la Reconquête, combattant vaillamment les Maures, notamment grâce à l'élaboration de programmes de décoration d'églises, de chapelles ou de monastères qui leur sont consacrés. Les ordres de chevalerie dédiés à saint Jacques ou à saint Georges sont également autant de commanditaires ayant largement favorisé la diffusion des légendes aux tonalités guerrières et des figures des saints militaires sous le patronage desquels ils se placent⁵. Enfin, le chemin de Saint-Jacques connaît à cette époque un développement capital pour la diffusion de la figure du saint et des légendes qui le mettent en scène. Le premier pèlerin à venir honorer le tombeau de l'apôtre saint Jacques est le roi Alphonse II, dit le Chaste, tout juste averti de la découverte du sépulcre par l'évêque Théodomire. Bientôt des pèlerins du nord de la péninsule se mettent en marche et arrivent en nombre croissant pour voir le tombeau. Très vite, le pèlerinage rassemble des voyageurs venus de toute l'Espagne et même de toute l'Europe, en particulier de France. De nombreux témoignages le montrent, le pèlerinage vers Compostelle est sans conteste l'un des pèlerinages primordiaux pour toute la Chrétienté :

Santiago es el más importante santuario cristiano, no sólo de España, sino de la Tierra Mayor. La iglesia de esta ciudad es para ellos como la Kaaba para nosotros ; invocan a Santiago en sus juramentos y se dirigen en peregrinación a su santuario desde los países más remotos⁶.

La sépulture de saint Jacques attire des pèlerins issus d'horizons très divers : des rois, nous l'avons vu, des ecclésiastiques, de simples fidèles venus demander l'intercession du

⁴ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Santiago, hechura de España*, Ávila, Estudios Jacobeos, 1993, p. 35.

⁵ A ce propos voir *Santiago en España, Europa y América*, Madrid, Ed. nacional del ministerio de información y turismo, 1971, p. 432 : « La historia de esta institución [l'Ordre de Saint-Jacques], no sólo tiene un enorme interés para valorar el desarrollo de las devociones jacobeanas, sino que se nos aparece como uno de los grandes estímulos en la exaltación de la figura de Santiago caballero », et le chapitre IV de l'étude de N. CABRIANA CIÉZAR, *Santiago matamoros, historia e imagen*, Málaga, Diputación de Málaga, 1999, entièrement consacré aux représentations de saint Jacques matamores commandées par l'Ordre ou ses membres.

⁶ IBN IDARI, *Historia de África y de España*, traduction de E. FAGNAN, 1904, pp. 491-491, cité par A. CASTRO, *La realidad histórica de España*, México, Editoria Porrúa, 1962, p. 235.

saint pour eux ou leur famille et, bien entendu, des Croisés. Les rois comme les Croisés sont nombreux à se rendre à Compostelle afin de demander aide, force et courage à ce fabuleux *miles Christi* ou pour le remercier de leur avoir accordé son aide après la victoire. Le nombre de pèlerins, de quelque condition ou nationalité qu'ils soient, ne cessant d'augmenter, il convient d'organiser le pèlerinage⁷. Au fil des siècles sont construites de nombreuses structures d'accueil pour les pèlerins : hospices, hôpitaux, abbayes, monastères ainsi que des lieux de culte, églises ou cathédrales, totalement ou partiellement dédiées au saint. De même, les axes de communication et les échanges se développent considérablement, et l'on peut assister à l'éclosion de nombreuses villes qui favorisent également la diffusion des légendes hagiographiques :

El flujo de peregrinos a Compostela produce una fiebre constructora, sobre todo de iglesias y catedrales. Circulan artistas solicitados por los puntos en que se edifican. Corren las leyendas, recogidas en una iconografía que busca la ilustración y formación de los viajeros y de los naturales de la región. Al multiplicarse las instituciones de caridad, acuden a las orillas del camino centros eclesiásticos de distinto tipo, que lo enriquecen con sus edificios. Y a la vez se incita a los peregrinos a visitar aquellos templos en que se veneran santos y mártires, como parte de un programa espiritual de formación y mejora (personal y social) de los cristianos⁸.

C'est ainsi que dans ces structures qui fleurissent aux abords du chemin de Saint-Jacques, le saint est vénéré : façades, chapelles, retables lui sont consacrés, contribuant de manière significative à diffuser sa vie et ses miracles, notamment ses interventions miraculeuses durant la Reconquête. Mais, si le Chemin est légitimement l'un des principaux facteurs de diffusion des légendes de saint Jacques matamores, il a également favorisé la diffusion de celles concernant saint Isidore et saint Émilien matamores. En effet, des centres ecclésiastiques consacrés à d'autres saints sont installés sur le chemin, ou à proximité. C'est le cas par exemple du Monastère de San Millán de la Cogolla, qui se trouve à seulement quelques kilomètres du chemin et qui attire de nombreux jacquets. Ainsi, cette situation privilégiée en bordure du chemin de Saint-Jacques permet de faire connaître ce saint, surtout à partir du XIII^e siècle, lorsque Berceo écrit sa célèbre *Vida de San Millán*, probablement lue publiquement lors de veillées aux pèlerins. Il en est de même pour saint Isidore qui devient patron de la ville de León après le transfert de ses restes en 1063. On

⁷ On a longtemps défendu la thèse selon laquelle c'était essentiellement l'Ordre bourguignon de Cluny qui avait organisé le pèlerinage vers Compostelle. La bibliographie à ce sujet est importante, ce pour quoi nous ne renverrons ici qu'à l'article de P. HENRIET qui offre sur ce point une synthèse des plus complètes et un éclairage nouveau, « "Capitale de toute vie monastique", "élevée entre toutes les églises d'Espagne". Cluny et saint Jacques au XII^e siècle », in *Saint Jacques et la France, Actes du Colloque des 18 et 19 janvier 2001*, A. RUCQUOI (éd.), Paris, Ed. du Cerf, 2003, pp. 407-450.

⁸ M.C. DÍAZ Y DÍAZ, conférence de clôture du congrès *Cluny y el camino de Santiago en España en los siglos XI-XII*, León, 1993.

peut donc supposer que les pèlerins qui s'arrêtaient à León étaient eux aussi informés des exploits militaires de saint Isidore. Le développement du Chemin est donc l'un des principaux facteurs de diffusion des légendes relatant les interventions miraculeuses de trois des saints matamores qui nous intéressent et l'une des nombreuses raisons pour lesquelles le culte pour les saints de la Reconquête a connu un engouement si particulier.

Enfin, tous ces éléments montrent que le facteur de diffusion le plus déterminant est bien la multiplication des supports : on l'a constaté, les saints matamores sont présents partout, dans les textes historiographiques, dans la littérature hagiographique et laïque – phénomène qui s'intensifiera, nous le verrons par la suite, au Siècle d'Or. Les légendes s'étalent aussi sur les murs des églises, hôpitaux ou monastères. Parallèlement, les légendes continuent de profiter de la vigueur de la diffusion orale. Une telle diffusion n'est, bien entendu, pas dépourvue d'enjeux et il paraît évident que la multiplication des légendes puis celle des supports ne sont pas anodines. Elles correspondent à une volonté certaine de la part des pouvoirs ecclésiastiques et temporels de « promouvoir » la figure d'un ou de plusieurs saints matamores dans une visée spécifique. Nous nous intéresserons donc aux grands enjeux que représentent les légendes et la figure de ces matamores ainsi que les moyens mis en place, tout au long du Moyen Âge, pour favoriser leur diffusion.

I. LES CHRONIQUEURS, RELAIS ENGAGÉS DES LÉGENDES

Il convient de rappeler aussi que les textes hagiographiques ne sont pas les seuls documents que nous ayons sur l'histoire des saints. Ils forment une catégorie à part, mais il en existe d'autres. En tête de l'énorme liste de Passions, de Vies, de Translations, de Miracles des saints, qui s'appelle la *Bibliotheca hagiographica latina*, les Bollandistes en font la remarque. « Il n'est pas rare que dans une chronique, dans des Annales ou dans d'autres ouvrages semblables, dans une poésie, une épitaphe, une inscription, on trouve des témoignages plus certains ou plus anciens [...] »⁹.

Le bollandiste Hyppolite Delehaye, en introduction de son ouvrage sur les légendes hagiographiques, rappelle, à juste titre, que les textes hagiographiques ne sont pas seulement ces ouvrages qui traitent expressément de la vie et des miracles des saints : tout document qui rapporte tout ou partie de la vie, des miracles ou de la légende d'un saint doit être considéré comme un texte hagiographique au sens large. En ce qui concerne les saints matamores, cette affirmation est encore plus justifiée et se vérifie à de nombreuses occasions. Les chroniques et les documents administratifs divers – privilèges

⁹ H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1973, p. X.

des vœux, récit de translation – sont à l'origine même des légendes des interventions miraculeuses de saints militaires hispaniques sur les champs de batailles de la Reconquête. En effet, dans ces textes sont rapportées soit des légendes créées de toutes pièces, soit des légendes enfin fixées par écrit, qui deviennent pérennes, avec comme corollaire une diffusion plus importante dans l'espace comme dans le temps.

De par leur intégration dans les chroniques, les légendes hagiographiques accèdent *de facto* au rang de légendes historiques. Les chroniqueurs sont en effet les principaux et les premiers relais de certains miracles, qu'ils contribuent à faire connaître, à diffuser et, bien entendu, à crédibiliser. Grâce aux chroniqueurs, ces miracles entrent directement dans l'Histoire. Or, on ne peut nier que les chroniqueurs développent la matière historique selon des intérêts et des objectifs particuliers. Il en est donc de même pour la matière hagiographique devenue légende historique :

La llegenda històrica [...] pertany a un gènere singular, una categoria a mig camí entre la història, la fallàcia i el meravellós. Les genuïnes llegendes històriques són, molt sovint, veritats a mitges al servei dels interessos polítics o sociològics més diversos¹⁰.

Les récits des chroniqueurs ne seront donc pas dépourvus d'un discours « politisé ». Ainsi, nous verrons que la façon dont ils présentaient – ou taisaient – les légendes des apparitions miraculeuses des matamores était emblématique d'un message qu'ils souhaitaient faire passer.

A. L'Historia Silense et ses enjeux

Malgré le nom donné à l'*Historia Silense*, première chronique dans laquelle figure l'un des « exploits » militaires de saint Jacques, les historiens s'accordent aujourd'hui à écarter le monastère de Santo Domingo de Silos comme possible berceau de cette chronique et à le situer à León¹¹. Plusieurs indices textuels font pencher les historiens vers cette interprétation, notamment le traitement qui est réservé aux rois léonais et le

¹⁰ A. CORTADELLAS I VALLÈS, *Repertori de llegendes historiogràfiques de la corona d'Aragó*, Barcelona, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, 2001, p. 11.

¹¹ A ce propos voir notamment C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Investigaciones sobre Historiografía Hispana Medieval*, Buenos Aires, Facultad de filosofía y letras, Instituto de Historia de España, 1967, pp. 249-263 ; les éditions de cette oeuvre préparées par F. SANTOS COCO (éd.), *Historia Silense*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1921, M. GÓMEZ MORENO (éd.), *Introducción a la Historia Silense, con versión castellana de la misma y de la crónica de Sampiro*, Madrid, Estudio tipográfico sucesores de Rivadeneyra, 1921, F. PÉREZ DE URBEL Y GONZÁLEZ RUIZ ZORRILLA (éds.), *Historia Silense*, Madrid, CSIC, 1959, S. BARTON et R. FLETCHER, *The World of el Cid, Chronicles of the Spanish Reconquest*, Manchester and New York, Manchester University Press, 2000, pp. 9-64; l'article de M.C. DÍAZ Y DÍAZ, « Santiago caballero y la reconquista de Coimbra », in *Visiones del más allá en Galicia durante la alta Edad media*, Santiago, Bibliófilos gallegos, 1985, p. 130. Dans la suite de notre étude, nous réinvestirons, en grande partie, les conclusions de ces historiens.

peu d'intérêt manifesté pour la Castille, mais aussi l'importance de la biographie de Ferdinand I^{er} et du récit de la translation des reliques de saint Isidore de Séville à León dans l'économie de l'œuvre. Le but premier de l'auteur était d'écrire la vie et les hauts-faits, « *la vida y los hechos* », de l'empereur Alphonse VI, mais il souhaitait au préalable traiter des origines du souverain et de son royaume. Ce projet avorta en partie, l'auteur n'ayant, en définitive, pas eu le temps de traiter la matière alphonsine, si ce n'est les luttes de pouvoirs qui éclatèrent et dont il fut victime à la mort de son père Ferdinand I^{er}. Malgré son caractère inachevé, cette chronique nous renseigne sur la vision que portait l'auteur sur la royauté léonaise, et sa volonté de la légitimer et de la magnifier. En effet, l'auteur de cette chronique ne se contente pas simplement d'énumérer une série de règnes, mais apporte un jugement et dresse un portrait moral des ancêtres d'Alphonse VI. Ainsi, il présente les péchés de Vitiza et de Rodrigue comme étant la cause de l'invasion des Musulmans, tandis qu'il loue l'action hautement chrétienne des acteurs de la Reconquête que furent Alphonse le Catholique, Froila, Ramire, Ordoño I^{er}, Alphonse Le Grand ou encore Ordoño II. Il évoque également la victoire miraculeuse de Covagonda et la protection divine dont auraient bénéficié les troupes chrétiennes du roi Pélage, preuve s'il en est de l'excellence et de la vertu de ce roi, du sursaut chrétien et du rôle fondamental des rois asturs et léonais dans la Reconquête. L'auteur de la *Silense* est donc totalement pro-léonais, et s'oppose farouchement à tout ce qui ne l'est pas. De ce fait, il est résolument « anti-Francs » et nie totalement la participation de ces derniers dans les entreprises de la Reconquête :

es notable la insistencia con que motejó a los francos, negando veracidad a sus crónicas sobre una ayuda eficaz de ellos en la empresa de nuestra reconquista, y tildándolos de venales, de sibaritas y aun casi de cobardes. [...] mas sabiendo el influjo que lo francés alcanzó en la corte de Alfonso VI, estos reproches tienen cierto aire de vindicación nacionalista, quizá contra un posible espíritu de superioridad que los cluniacenses y otros advenedizos desplegaran, a título de proteccionismo ante nosotros¹².

Mais il est également défiant envers les autres royaumes de la péninsule qu'il dénigre à loisir :

The author's attitude to the other Christian principalities of Spain was dismissive. The « Kingdom of the Cantabrians » (ch. 74) was an upstart realm which could be referred to a mere « province » (ch.

¹² M. GÓMEZ MORENO, *op. cit.*, pp. 7-8.

76). Its ruling dynasty was « noble » rather than royal. The kingdom of Aragon was no more than a « little fragment » of Navarre – a fragment of a province¹³!

Cette position lui permet en revanche de mettre en évidence la légitimité du royaume de León et de ses souverains ainsi que de valoriser leur action militaire. En effet, c'est grâce à leur vertu et à leur rôle dans la Reconquête que les Chrétiens léonais ont pu récupérer les territoires perdus lors de l'invasion musulmane :

The author made it plain that he regarded his own monarchy, the kingdom of León, as the continuation of the Visigothic monarchy, the only one legitimate *Hispaniae regnum*. Fernando I and Alfonso VI were cast in the mould of Sisebut or Wamba. They did God's work in rescuing captive Christian churches from the « sacrilegious hands » (ch. 85) of the barbarians. Divine approval of their campaigns of conquest was made manifest in the assistance rendered by St James « the knight of Christ » (ch. 88)¹⁴.

De fait, dans sa chronique, le *Silense* tend à montrer que l'intervention de saint Jacques en faveur de Ferdinand I^{er} ne peut qu'être le résultat des actions louables entreprises par le monarque, à commencer par ses nombreuses campagnes militaires révélatrices de sa volonté de mettre fin à la domination des infidèles et de sa dévotion, bien entendu, envers le saint :

En efecto, en ambas versiones [celle du *Liber Sancti Jacobi* et celle de l'*Historia Silense*] se pondera la dificultad de la guerra en que está empeñado el rey Fernando en su intento de recobrar Coimbra para el poder cristiano, y luego su conquista gracias a la ayuda del cielo.

En la versión historiográfica se alude a esta dificultad poniendo de relieve los problemas militares que llevan el propio rey a Compostela para implorar de Santiago su intercesión en el cielo ; el clérigo historiador se complace en anotar las condiciones y supuestos que determinan como perfectamente justa y normal esta intercesión de Santiago¹⁵.

Il apparaît donc que cet épisode, important dans l'économie de l'œuvre, présentait plusieurs intérêts majeurs : le premier était de confirmer, sans aucun doute, une croyance populaire qui assignait à saint Jacques un nouveau rôle, celui de chevalier du Christ. Que cette confirmation apparaisse dans une chronique, royale de surcroît, donnait d'autant plus de poids et de crédibilité à la légende. Elle entrait *de facto* dans l'Histoire. Mais plus encore, il s'agissait immanquablement pour l'auteur de glorifier la monarchie léonaise, et

¹³ S. BARTON et R. FLETCHER, *op. cit.*, p. 19. Les éditeurs suivent dans leur étude la division en chapitre proposée en 1959 par PÉREZ DE URBEL et GONZÁLEZ RUIZ ZORRILLA, *op. cit.*

¹⁴ S. BARTON et R. FLETCHER, *op. cit.*, p. 18.

¹⁵ M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, pp. 123-124.

en particulier Ferdinand I^{er}, père de celui dont il prétendait écrire l'histoire, en l'associant à saint Jacques, dont il méritait l'intercession. Il s'agissait également de mettre en avant et de « sacraliser » ses entreprises militaires en légitimant du même coup les nouvelles possessions de la couronne léonaise. Rappelons d'ailleurs que l'auteur loue véritablement les motivations de Ferdinand ainsi que ses qualités de stratège et de chef de guerre chrétien, son plan essentiel étant de s'en remettre aux pouvoirs du Christ et de saint Jacques en se rendant en pèlerinage à Compostelle :

Ut Conimbria illarum partium maxima ciuitas que istis prefuerat in cultum christianitatis redigeretur, limina beati Iacobi apostoli, cuius corpus per diuinam nostri redemptoris uisitacionem ad Yspaniam delatum dicitur, rex flagitando petiit. Ibique supplicatione per triduum facta, ut id bellum prosperos ac felices haberet euentus, apostolum ad diuinam magestatem pro eo intercessorem fore postulabat. Donato itaque venerando loco, Fernandus rex diuino fretus munimine Conimbriam audacter accelerat, castrisque supra eam positis consedit.

Ceterum ut deuotissima eius oratio qualiter deo accepta fuerit omnibus clareat, exprimere dignum duxi. Completa namque extitit in deuotione Fernandi regis rata sententia nostris Saluatoris : « Amen, – inquit –, dico uobis : quodcumque petieritis Patrem in nomine meo dabit uobis ». In hoc enim quod ciuitatem illam a ritibus paganorum erui et ad fidem christianorum reuerti flagitabat, profecto in nomine Iesu quod saluator interpretatur, Deum patrem pro eius salute rogabat. Sed quoniam adhuc Fernandus in corruptibili carne positus, familiarem se diuine gratie esse per meritum uite nesciebat, apostoli suffragia postulat, quatinus ad intercedendum piissimi magistri familiarem notissimum accedat. Pugnat itaque Fernandus rex apud Conimbriam materiali gladio, pro cuius uictoria capescenda Iacobus Christi miles apud magistrum intercedere non cessat¹⁶.

Ferdinand, monarque léonais, est donc élevé par l'auteur de *l'Historia Silense* au rang de véritable conquérant chrétien, si bien que le contenu politique, s'il est manifeste tout au

¹⁶ *Historia Silense*, M.C. DÍAZ Y DÍAZ (éd.), in *art. cit.*, p. 141.

« Conquistados ellos, para que Coimbra, máxima ciudad de aquella región y capital que había sido de otras, se redujese al culto cristiano, el Rey se dirigió en rogativa a las puertas del bienaventurado Santiago apóstol, cuyo cuerpo, por divina asistencia de nuestro Redentor, dicese que a España fué traído. Y allí, hecha rogación durante tres días para que tuviese éxito prósperos y felices aquella guerra, pedía que el Apóstol fuese intercesor por él ante la Majestad divina. Así pues, hechas donaciones al venerando lugar, el rey Fernando, fiado en el amparo divino, apresúrase audaz hacia Coimbra y, puestos campamentos sobre ella, la asedia.

Por lo demás, a fin de que se esclarezca para todos cómo su oración devotísima fuera recibida por Dios, lo estimé digno de comentar. En efecto, resultó colmada, por la devoción del rey Fernando, la firme sentencia de nuestro Salvador cuando dice : « En verdad os digo que cuando pidiereis al Padre en mi nombre, se os dará ». Pues en este caso, porque instaba para arrancar aquella ciudad de los ritos del paganismo, y restituirla a la fe de los cristianos, ciertamente en nombre de Jesús, que se interpreta Salvador, rogaba por su salvación a Dios Padre. Mas porque ahora Fernando, puesto en carne corruptible, no sabía que él era participante de la divina gracia por méritos de su vida, imploraba los sufragios del Apóstol, a fin de que, como familiar suyo notorio, consintiera en interceder junto al piadosísimo Maestro. Así pelea el rey Fernando en Coimbra con la espada material, y para lograrle victoria Santiago, militar de Cristo, no cesa de interceder junto al Maestro ».

Traduction de M. GÓMEZ MORENO in *op. cit.*, p. 122.

long de cette œuvre, se révèle particulièrement dans le récit de cette légende¹⁷. Saint Jacques est, dans cette chronique, habilement utilisé puisque sa figure permet de magnifier la monarchie léonaise tout en niant la possible participation des Francs dans la libération des territoires hispaniques :

No ha de ser casualidad que la primicia que nos ofrece [el Silense] de Santiago como *miles Christi*, venga precedida en su crónica por una implacable diatriba contra las leyendas que atribuían a Carlomagno la reconquista de buena parte de España. A la fabulación, propagada por la *Historia Turpini*, de un Apóstol que tiene que recurrir a un monarca extranjero para ver liberado su sepulcro y el camino que a él conduce, el Silense contrapone la realidad histórica de la resistencia asturiana y de la reconquista castellano-leonesa, llevadas a cabo con la sola ayuda de Dios y del propio Santiago. Anticipándose a Bernardo del Carpio, Coimbra podría ser, al menos en el Silense, la primera respuesta castiza a Roncesvalles¹⁸.

B. Lucas de Tuy versus Rodrigue Jiménez de Rada

Les deux premiers chroniqueurs à relayer d'autres légendes que celle de Coimbra sont Lucas de Tuy, dans son *Chronicon Mundi*, et Rodrigue Jiménez de Rada, dans son *De Rebus Hispaniae*. Ces deux auteurs constituent un exemple parfait pour illustrer notre propos : en effet, ce sont des œuvres écrites « à la demande expresse de la couronne, et avec des préoccupations ouvertement politiques »¹⁹, leur position, respectivement pro-léonaise et pro-castillane, détermine en grande partie le traitement qu'ils réservent aux légendes des saints matamores Jacques et Isidore.

De fait, le *Chronicon* est une œuvre officielle écrite par Lucas de Tuy, alors chanoine à la Collégiale de León, entre 1232 et 1236, commandée par la reine Bérengère. La propension à glorifier la monarchie est attestée à diverses reprises dans le récit, tout comme sa tendance pro-léonaise²⁰. Ainsi, la figure de saint Isidore, patron de León, est encensée par le chanoine :

¹⁷ Dans le même ordre d'idée, la présence *in extenso* du récit de la translation des restes de saint Isidore permet d'arriver aux mêmes conclusions : la volonté de l'auteur de broder un élogieux portrait de Ferdinand I et, plus largement, des monarques léonais dont descend Alphonse VI. Au sujet de la biographie de Ferdinand I dans cette oeuvre, PÉREZ DE URBEL affirme, à juste titre, que « Es un tema que le agrada [à l'auteur] y del cual está bien informado por lo que las gentes le han dicho y por lo que ha logrado ver y averiguar personalmente », in *op. cit.*, p. 19.

¹⁸ S. MORALES, « Santiago y los caminos de su imagería », in *Santiago, la Europa del peregrinaje*, Madrid-Barcelona, Lunverg Ed., 1993, p. 87. C'est aussi l'avis de M. DE MENACA, « Le nationalisme à l'origine du chemin de Saint-Jacques de Compostelle », in *Mélanges Maurice Molho*, Paris, Ibérica, 1988, vol. I, pp. 121-134.

¹⁹ G. MARTIN, « Alphonse X et le pouvoir historiographique », in *L'historiographie Européenne et les nouveaux publics (XIIIe-XVe siècles)*, J.P. GENET (éd.), Paris, Presses Universitaires de la Sorbonne, 1997, pp. 229-240.

²⁰ « La preferencia que muestra el Tudense hacia León y su monarquía es patente de principio a fin de la obra, ellos son en principio el centro de su narración, el resto de acontecimientos tienen sentido en cuanto a su relación con el reino leonés y el autor procura no restar protagonismo a su objetivo [...]. Los juicios que el Tudense vierte sobre los castellanos no son tajantemente negativos [...] pero el período en que Castilla fue

La adoración y admiración del autor por San Isidoro se deja ver a cada paso a lo largo de toda la crónica ; al principio como guía y modelo para su historia, y luego en su faceta de santo y protector de España²¹.

En effet, les œuvres de saint Isidore constituent l'une des sources du chroniqueur : la figure du docteur de l'Espagne est donc celle qui, dans un premier temps, est valorisée dans le *Chronicon*. Mais, par la suite, c'est sa condition de patron et défenseur des Chrétiens qui est mise en exergue par Lucas de Tuy. Reprenant les légendes qu'il avait déjà couchées par écrit quelques années auparavant dans son *Liber Miraculorum Sancti Isidori*, Lucas de Tuy rapporte les légendes de Baeza, de Ciudad Rodrigo et de Mérida où le saint apparaît pour annoncer la victoire qui sera obtenue grâce à son intervention. Certes, le récit du chroniqueur est plus concis que celui de l'hagiographe, mais il n'en reste pas moins que l'essentiel est dit : le saint de León est lui aussi un *miles Christi* et un capitaine céleste, allié de la monarchie castellano-léonaise, au même titre que saint Jacques. Le rôle de ce dernier dans la Reconquête est d'ailleurs également mis en valeur par le chanoine léonais. De fait, on retrouve dans le *Chronicon* le récit de la légende de Coimbra, tel qu'il avait été présenté dans l'*Historia Silense*, source de notre chroniqueur. Mais, on retrouve également, et pour la première fois, saint Jacques à Ciudad Rodrigo et à Mérida où il officie main dans la main avec saint Isidore. On le retrouve aussi à Clavijo, légende à laquelle Lucas de Tuy consacre un long passage, sans omettre aucun détail, depuis le tribut des donzelles jusqu'à l'attribution du privilège :

Iustus et strennus fuit rex Ramirus in regno; qui, cum regnare cepisset, miserunt ad eum Sarraceni quod deret illis annuatim quinquaginta Puellas nobiles, quas sibi matrimonio copularent, et quinquagintas de plebe, que ad solatium essent illis, sicut olim fecerat rex Mauregatus. Rex autem Ramirus, cum hec audisset, iratus est ualde propter stuprum et sacrilegium puellarum et congregato exercitu magno terram Maurorum hostiliter intrauit; et cuncta, que in agrestibus uillis et in agris reperit usque Nagaram, ferro et flamma uastauit. Sarraceni uero, in multitudine ualida congregati, ei bellum intulerunt in loco qui uocatur Aluella. Exercitus autem regis Ramiri paulatim cepit terga prebere usque dum peruenerint in collem qui Clauillum uocatur.

Clausit nox obscurissima diem et in una mola omnes christiani congregati sunt, totam noctem in lacrimis et in orationibus peragentes. Rex autem Ramirus aliquantulum dormire cepit, et apparens ei beatus Iacobus Apostolus, ait illi: « Dominus meus Iesus Christus alias prouincias aliis fratribus meis

governada por condes es narrado con dureza ; en especial la figura de Fernán González es tratada con rigor y el autor pone de manifiesto su constante rebeldía y su proclividad a la discordia », O. VALDES GARCÍA (éd.), *Chronicon Mundi*, thèse inédite, Salamanque, 1996, pp. LXXV-LXXVIII. Nous renvoyons à ces pages pour le détail des arguments textuels qui illustrent les conclusions de cette chercheuse. Par ailleurs une importante bibliographie sur le sujet existe, dont notamment G. MARTIN, *Les Juges de Castille, mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale*, Paris, Klincksieck, 1992, pp. 197-249.

²¹ O. VALDES, *op. cit.*, p. LXXX.

Apostolis distribuens, totam Yspaniam mee tutele deputauit, atque mea miniuit protectione ». Post hec, Apostolus manu sua magnum regis astringens, dixit illi: « Confortate et esto robustus. Ego enim sum Iacobus, Apostolus Christi, et uenio in auxilium tibi et superabis mane, auxilio Dei, Sarracenos, a quibus obsessus est hanc innumerabilem multitudinem. Multi tamen ex quibus iam parata est eterna requies, sunt in isto prelio coronam martirii suscepturi. Et ne dubites super hoc: uidebitis me in equo albo, deferentem maximum album uexillum. Summo igitur mane, facta peccatorum uestrorum confessione et accepta corporis et sanguinis Domini communione, armata manu non dubitetis inuadere castra barbarorum, nomen Domini inuocantes et meum. Pro certo enim noueris eos in ore gladii ruituros ». Quibus dictis Apostolus discessit.

Rex autem Ramirus, ad se reuersus, uocatis episcopis, abbatibus et magnatibus, eis retulit uisionem. Qui gratias agentes Deo, fecerunt ut sibi fuerat preceptum et bellum barbaris intulerunt. bBeatus autem Iacobus apparuit sicut promiserat, christianos animando ad pugnam et Sarracenos fortiter feriendo. Christiani autem, ut uiderunt beatum Iacobum, in Domino roborati, ceperunt magnis uocibus, concidendo gladiis Sarracenos clamare dicentes: « Adiuuanos, Deus et beate Iacobe ». Tunc uicti Sarraceni, fugerunt et ceciderunt ex illis fere septuaginta milia. Tunc cepit rex Calagurram et quedam alia castra et reuersus est cum gloria magna.

Rex autem Ramirus cum episcopis et abbatibus statuerunt tunc annuatim perpetuo dare, tam in terra acquisita quam adquirenda, quam Deus, sub nomine beati Iacobi, dignaretur de Sarracenorum manibus liberare, de unoquoque iugo boum singulas mensuras, ad modum beati Iacobi Apostoli Deo seruientibus. Concesserunt primitiarum et de uino similiter in perpetuum quod christiani milites in singulis expeditionibus de eo quod a Sarracenis acquisierint, ad mensuram portionis unius militis beato Iacobo conferre. Presentes erant duo archiepiscopi et quator episcopi cum hec dona beato Iacobo Apostolo uouerentur, scilicet, Dulcidius Cantabriensis archiepiscopus, Suarius Ouetensis archiepiscopus, Oueto Astoricensis episcopus, Salomon Astoricensis episcopus, Rodericus Lucensis episcopus et Petrus Yriensis episcopus. Presentes quoque erant Ordonius, filius regis Ramiri, et Garsias, frater regis, qui ambo reges dicebantur²².

²² *Chronicon Mundi*, O. VALDES GARCÍA (éd.), pp. 277-279.

« Le roi Ramire fut juste et actif au cours de son règne ; ce sont des Sarrasins qui, au moment où il prit le pouvoir, lui firent demander de lui donner chaque année cinquante jeunes filles nobles, pour qu'ils se lient à elles par un mariage, et cinquante issues de la plèbe, comme compensation, ainsi que l'avait fait jadis le Roi Mauregatus.

Alors, le roi Ramire, quand il eut appris cela, se fâcha grandement pour l'atteinte à la pudeur et le sacrilège envers les jeunes filles et, après avoir rassemblé une grande armée, il attaqua la terre des Maures en ennemi ; et tout ce qu'il recontra dans les propriétés agricoles et les campagnes jusqu'à Najera, il le mit à feu et à sang.

Les Sarrasins cependant, réunis en une solide multitude, lui livrèrent bataille en un lieu nommé Alvella. L'armée du roi Ramire pris petit à petit la fuite jusqu'au moment où ils parvinrent sur la colline qu'on nomme Clavijo.

Une nuit très obscure tomba et tous les Chrétiens se rassemblèrent en une seule masse, passant toute la nuit à pleurer et prier. Or, le roi Ramire fut légèrement pris par le sommeil, et le bon Apôtre Jacques lui apparût et lui dit : « Mon maître Jésus Christ au moment de distribuer les autres provinces à mes frères Apôtres, m'a assigné la garde de toute l'Espagne et m'a confié sa protection ». Après quoi, touchant de sa main celle du roi, il lui dit : « Reprends courage et sois fort. Car je suis Jacques, l'apôtre du Christ, et je viens te porter secours. Demain, avec l'aide de Dieu, tu l'emporteras sur les Sarrasins, dont l'inombrable multitude te fait obstacle. Nombreux cependant sont ceux pour qui déjà le repos éternel est prêt et qui dans ce combat obtiendront leur couronne de martyr. Et ne doute pas de ceci : vous me verrez sur un cheval blanc, portant un très grand étendard. Donc, dès le lever du jour, après avoir confessé vos péchés et accepté la communion du corps et du sang du Christ, ne craignez pas, l'arme à la main, d'envahir le camp des Barbares, en invoquant le nom de Dieu et le mien. Et infailliblement, vous les verrez s'écrouler sur le bout de vos armes. » Après ces mots, l'Apôtre disparût.

Alors le roi Ramire, revenu à lui, appela les prêtres les abbés et les seigneurs, et leur rapporta sa vision. Rendant grâce à Dieu, ils firent comme il leur avait été ordonné et livrèrent bataille aux Barbares. Alors le bon Jacques apparut comme il l'avait promis, pour les encourager au combat et pour frapper plus fort encore les

En somme, il s'agissait pour Lucas de Tuy de valoriser les souverains léonais, et leurs ancêtres, les rois asturs, étroitement liés à l'apôtre du Christ. Mais, plus que tout, il s'agissait très probablement de lutter contre la primauté de Tolède²³.

À l'inverse, Rodrigue Jiménez de Rada, archevêque de Tolède, et on l'aura compris pro-castillan, prend, dans sa chronique, systématiquement le contre-pied de Lucas de Tuy :

Lorsque dans les années 1243-1246, à l'avant-veille de la prise de Séville, Rodrigue de Tolède compose, sans doute à la demande du roi Ferdinand III, à qui il dédie son œuvre, *l'Historia de rebus Hispaniae*, le Chronicon de Luc figure parmi ses sources et sans doute est-il, parmi elles, celle que Rodrigue suit de plus près. Non qu'elle lui paraisse la plus commode ni la plus autorisée. C'est que la chronique léonaise appelle, à chaque pas, le démenti ; c'est que l'ouvrage est une véritable déclaration de guerre à la Castille, à Tolède et à son archevêque et primat. La documentation de l'épiscopat de Rodrigue révèle, au titre des dignités et des droits attachés à l'archevêché tolédan autant qu'à celui de ses possessions, un homme sourcilieux, conquérant et procédurier, porté par une agitation permanente. [...] L'historien va se comporter comme le prélat et chaque offensive de Luc trouve dans le *De rebus* sa réponse. Les armes, disons-le franchement, ne brillent guère par leur sophistication et l'affrontement – dans ses formes, sinon dans ses enjeux – tient par moments du combat de récréation. Il révèle néanmoins un aspect peu étudié de l'usage des sources par l'historien médiéval : celui d'un texte choisi et suivi pour la seule raison que l'on en veut contredire systématiquement le propos²⁴.

Sarrasins. Les Chrétiens, lorsqu'ils virent le bon Jacques, affermis dans leur croyance en Dieu, clamèrent à grands cris, tout en coupant les Sarrasins en morceaux de leurs glaives : « Viens nous en aide, Dieu et toi Bon Jacques ». Alors, vaincus, les Sarrasins s'enfuirent et ils en tuèrent près de soixante-dix mille. Le roi s'empara de Calagurris et d'autres camps et revint glorieux.

Le roi Ramire, avec des évêques et des abbés, établit alors de faire un don perpétuel, devant s'appliquer sur les territoires conquis et ceux à conquérir que Dieu, sous le nom du bon Jacques, aurait jugé digne de libérer des mains des Sarrasins, payable chaque année, par chaque feu possédant un attelage de bœufs, d'une mesure des prémices et de vin, aux ministres de Saint-Jacques. De même, ils s'accordèrent de donner au bon Jacques, au début comme par la suite, la quantité équivalente à celle d'un soldat chrétien, de ce que les soldats chrétiens auraient acquis auprès des Sarrasins dans chacune des expéditions. Etaient présents deux archiprêtres et quatre évêques lorsque ces biens furent donnés en vœux au bon Jacques l'apôtre, à savoir Dulcidiu, archiprêtre de Cantabrie, Suarius, archevêque d'Oviedo, évêque d'Astorga, Salomon, évêque d'Astorga, le prêtre Rodrigue de Lugo et Pierre, l'évêque d'Iria. Etaient également présents Ordoño, le fils du roi Ramire, et Garcías, le frère du roi, car ils étaient tous deux appelés rois ».

²³ Nous rejetons ici l'interprétation d'O. REY CASTELAO qui affirme que l'une des raisons pour lesquelles Lucas de Tuy suit assez fidèlement le privilège est sa condition d'évêque de Tuy, évêché bénéficiaire de la redevance. En effet, Lucas n'a été nommé évêque qu'en 1239, soit trois années après avoir achevé l'écriture de sa chronique. O. REY CASTELAO, *La historiografía del voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1985, p. 28.

Par ailleurs les étapes de la mise en place de la primauté ecclésiastique de Tolède ont été étudiées et rapportées par J.F. RIVERA RECIO, « La primacía eclesiástica de Toledo en el siglo XII », in *Anthologica Annua*, Madrid, Roma, Iglesia Nacional Española, 1962, vol. 10, pp. 11-51.

²⁴ G. MARTIN, « Dans l'atelier des faussaires. Luc de Tuy, Rodrigue de Tolède, Alphonse X, Sanche IV : trois exemples de manipulations historiques (León-Castille, XIIIe siècle) », in *Luc de Tuy : chroniqueur, hagiographe, théologien. Actes du colloque « Chroniqueur, hagiographe, théologien. Luc de Tuy (1249) dans ses oeuvres »*, P. HENRIET (éd), in *Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, Lyon, ENS Ed., 2001, vol. 24, pp. 284-285.

Le récit de la bataille de Clavijo par Rodrigue est tout à fait emblématique de cette volonté de défendre Tolède et la Castille et de cette tendance à se démarquer de Lucas de Tuy. En effet, nous pouvons constater que non seulement le récit est bien plus court mais qu'il est aussi plus prudent :

Post hec autem rex Ranimirus nolens ociosus a Dei servicio inueniri, aggresus est loca Arabum et tam in uillis quam in agris cuncta que reperiit, etiam Anagarum incendio concremauit. Tunc Sarraceni cum maxima multitudine occurrerunt. Exercitus autem regis Ranimiri uisa multitudine in loco munito, qui Clauigium dicitur, se recepit. Cumque in nocte de certamine dubitaret, apparuit ei beatus Iacobus confortans eum, ut certus de uictoria sequenti die bellum Arabibus instauraret. Cumque diluculo surrexisset, uisionem episcopis et magnatibus reuelauit ; qui pro uisione gracias exoluentes ad pugnam omnes se comuniter parauerunt apostoli oraculo roborati. Set et ex alia parte Sarraceni de multitudine confidens ad prelium processerunt. Hinc inde itaque conserto proelio, Sarraceni confusione turbati Christianorum gladiis terga dederunt, ita quod ex eis fere LXX^a milia ceciderunt. In quo bello beatus Iacobus in equo albo uexillum album manu baiulans fertur apparuisse. Tunc rex Ranimirus cepit Albaydam, Clauigium, Calagurram et multa alia que regno adiecit. Et tunc, ut fertur, hec inuocatio inoleuit : Deus adiuua, et sancte Iacobe. Tunc etiam uota et donaria beato Iacobo persoluerunt et in aliquibus locis non ex tristitia aut necessitate, set deuotione uoluntaria adhuc soluunt²⁵.

Ici, pas de tribut de donzelles ni de discours direct de saint Jacques : la matière est réduite à sa plus mince expression. En outre, si Rodrigue dit bien que le saint apparaît au roi pendant la nuit, il est plus prudent en ce qui concerne l'intervention durant le combat et utilise le terme « *fertur* »²⁶. Il en va exactement de même en ce qui concerne la légende de Baeza : si l'auteur léonais est prolixe et reprend une grande partie des éléments de l'*Historia Translationis*, l'auteur tolédan résume cette apparition en seulement quelques

²⁵ R. JIMENEZ DE RADA, *Historia de rebus Hispanie sive historia gothica*, J. FERNÁNDEZ VALVERDE (éd.), Turnhout, Brepols, 1987, p. 133.

Traduction de J. FERNÁNDEZ VALVERDE in R. JÍMENEZ DE RADA, *De los hechos de España*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 177.

« Tras estos hechos, el rey Ramiro, que no quería permanecer inactivo en el servicio de Dios, atacó los dominios de los árabes e incendió todo lo que encontró a su paso, tanto poblados como sembrados, incluida Nájera. Entonces los sarracenos le salieron al paso con infinitas tropas. Por su parte el ejército del rey Ramiro, al divisar a las tropas, se relegó a un lugar fortificado que se llama Clavijo. Y como Ramiro anduviera indeciso por la noche acerca del combate, se le apareció Santiago animándole a que, seguro de su victoria, entablara combate con los árabes al día siguiente. Con la primera luz del día comunicó su visión a los obispos y magnates, quienes, dando gracias por la visión, se aprestaron en común para la lucha confortados por la promesa del apóstol. Pero también desde otro bando, salieron al combate los sarracenos confiados en su superioridad numérica. Iniciada esta forma de batalla por una y otra parte, los sarracenos, sacudidos por el desconcierto, dieron la espalda a las espadas de los cristianos, de modo que perecieron casi setenta mil de ellos. Se cuenta que en esta batalla apareció Santiago sobre un caballo blanco haciendo tremolar un estandarte blanco. Entonces el rey Ramiro se apoderó de Abelda, Clavijo, Calahorra y muchos otros lugares que agregó a su reino. Desde aquel día, según se cuenta, se utilizó esta invocación : « ¡ Dios, ayuda y Santiago ! » También entonces ofrendaron a Santiago exvotos y regalos, y en algunos lugares, todavía les ofrecen sin estar acuciados por la desgracia o la pobreza, sino por espontánea devoción ».

²⁶ « À ce que l'on rapporte ».

lignes²⁷. Cependant, la présence de ces deux miracles dans l'ouvrage de Rodrigue est un indice de ce que ces légendes faisaient, à cette époque, véritablement partie de l'Histoire et étaient, par conséquent, devenues incontournables.

D'autres légendes restaient en revanche confidentielles comme, par exemple, l'intervention de saint Jacques et de saint Isidore à Mérida : en effet, si Lucas de Tuy la rapporte dans son *Chronicon*, Rodrigue quant à lui, se limite à signaler à son lecteur, de manière tout à fait neutre, que saint Isidore était apparu pour annoncer un danger. Les transformations de la légende, les silences des chroniqueurs autant que leurs discours sont les marques d'un point de vue ainsi que d'une volonté. Les légendes des matamores sont ainsi passées par le tamis du discours historiographique pour devenir les armes d'un combat idéologique et politique.

C. Alphonse X, un chroniqueur innovant mais toujours engagé

Il en va de même un peu plus tard lorsque les collaborateurs de l'atelier d'Alphonse X mettent leur ardeur au service de l'Histoire. Nous avons déjà souligné que c'est dans ce texte, dans la version aboutie – et achevée par Sanche IV – de 1289²⁸, que l'on retrouve à la fois l'ensemble des matamores « castellano-léonais », et que les légendes sont les plus nombreuses et les plus développées. Cette nouvelle chronique, qui voit le jour peu après les deux précédentes, apporte avec elle son lot de nouveautés.

D'une part, elle est l'œuvre de plusieurs mains anonymes, au service du roi Sage, ce qui fait d'elle une chronique imposante, à l'ambition totalisatrice – tant du point de vue des sources compilées (elles sont à la fois nombreuses et variées) que du contenu abordé – mais toujours sous le contrôle de la personne royale. Ainsi, Georges Martin affirme que :

L'entreprise historiographique d'Alphonse X marque une rupture avec le système de communication traditionnel en ce sens que l'autorité royale, réduisant à peu de chose l'altérité de l'historien, s'empare directement de l'appareil de production et, détournant d'elle-même, dans la connivence idéologique qu'elle entretient avec ses officiers, les leçons de l'histoire, livre aux tenants d'un pouvoir politique dont elle entend modifier la structure les instruments culturels d'un ordre nouveau²⁹.

La *Crónica general de España* est donc un outil idéologique et politique au service de la personne royale, qui en assume même la paternité. De fait, il ne s'agit pas simplement

²⁷ Voir annexes, texte 8, pp. 137 et suiv.

²⁸ Sur le processus d'élaboration du texte du roi Alphonse X, voir notamment l'introduction de R. MENÉNDEZ PIDAL (éd.), *Primera Crónica general de España*, pp. 851-857.

²⁹ G. MARTIN, « Alphonse X et le pouvoir historiographique », in *op. cit.*

pour l'auteur d'énumérer des rois et des règnes mais bien d'écrire et donc de construire l'Histoire dans sa totalité³⁰, comme l'annonce Alphonse X dans son prologue :

*Todos los fechos señalados, tan bien de las estorias de la Biblia como de las otras grandes cosas que acahescieron por el mundo, desde que fue comenzado fasta'l nuestro tiempo*³¹.

Mais, cette volonté « totalisatrice » est également perceptible dans la partie de son œuvre consacrée à l'Espagne : de nombreux critiques ont souligné la « *tendencia nacional hispánica de la crónica* »³², l'auteur se proposant de relayer les événements des royaumes de Castille et de León, mais aussi ceux de la Navarre et de l'Aragon, de rapporter « "*el fecho de España*", *el fecho, en singular, el hecho unitario de una nación que por su mal se fraccionó entre varios estados* »³³. Le point de vue est donc celui d'une Espagne unie et solidaire, sous l'hégémonie de la couronne castillano-léonaise, la plus légitime car elle est la véritable héritière des rois goths.

D'autre part, une des innovations les plus importantes de la chronique est d'être écrite dans une langue vernaculaire, le castillan. Le choix d'une langue plus facilement accessible pour un public peu lettré est emblématique de la volonté d'une réception plus large : il ne s'agit plus désormais seulement d'un ouvrage destiné aux rois et aux princes, mais d'une chronique destinée aussi bien aux nobles et aux chevaliers, qu'aux clercs ou aux ménestrels³⁴. Le fait qu'il s'agisse d'une œuvre royale, en castillan de surcroît, permettait donc une large diffusion mais n'avait pas que cet avantage :

Ese cambio en la orientación de la docencia histórica dio lugar a dos transformaciones de gran relevancia : la toma directa de palabra por el rey como enunciador del discurso histórico [...] y el empleo – por primera vez en castilla e incluso en España después del navarro *Liber regnum*, de finales del siglo XII – de un idioma vernáculo : la « lengua castellana » o el « lenguaje castellano », a veces confundido engañosamente con el « lenguaje de España ». Estos dos fenómenos enunciativos, pragmáticos dirían los lingüistas, corresponden con toda probabilidad a un triple propósito : difundir más ampliamente que nunca la enseñanza histórica, dar autoridad y prestigio a la persona real, y por fin promover, mediante el empleo de un idioma castellano alzado al rango de lengua cultural y

³⁰ Son projet est d'ailleurs impressionnant puisqu'il entreprend dans un même temps d'écrire une histoire universelle, la *General Estoria*, et une histoire locale, la *Estoria de España*.

³¹ *General estoria*, I, p. 3b, cité par G. MARTIN, « Determinaciones didáctico-propagandísticas en la historiografía de Alfonso X el Sabio », in *La construcción de los Estados Europeos en la Edad Media : la propaganda política*, Benissa, Espagne, 2003, en ligne sur <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00160899/fr/>.

³² *Primera Crónica general de España*, p. 888.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 877.

científica, la idea de una hegemonía de Castilla, no sólo entre los reinos de Alfonso sino hasta en el marco de una España concebida virtualmente como un todo³⁵.

En outre, le style même de la *Chronique générale* changeait radicalement par rapport aux chroniques latines qui l'avaient précédée. De récits brefs, concis, exposant une succession d'événements de manière relativement neutre – jusqu'alors, en effet, c'était plutôt la présence ou l'absence d'un fait qui dénotait une intention de l'auteur – on passe à des récits plus complets et plus libres où se mêlent des éléments tirés des sources compilées mais aussi des innovations de l'auteur, à un langage plus vivant et plus riche destiné à capter l'attention du lecteur. Menéndez Pidal analyse quelques-uns des ressorts de l'écriture alphonso, et en particulier les *amplificatio* :

La *Crónica general* representa en este sentido un radical cambio. Mira la historia como vida pasada que es preciso hacer sentir y comprender, tanto que frecuentemente, al realizar este concepto, somete los textos que le sirven de fuente a una amplificación arbitraria con objeto de dar algún toque animado. [...] Además de la amplificación explicativa, la hallamos a veces retórica, de discursos y elogios, de reflexiones moralizadoras [...]. Abunda también la amplificación con carácter de comentario, que, como puede suponerse, es muchas veces aventurado. El compilador, tratándose de fuentes latinas, expone con amplitud, y a menudo interpreta, y borda el texto que sigue ; no *traduce*, sino que *deduce* [...]. Hay por parte del compilador el deseo de no desperdiciar el más mínimo matiz embebido en el significado de las prestigiosas palabras latinas que traduce. Tratándose de fuentes romances, esta tendencia ya apenas se observa. Las fuentes juglarescas más bien se acortan en vez de ser ampliadas. La amplificación depende del grado de consideración y estima con que es mirado el texto que se copia³⁶.

Menéndez Pidal nous donne là deux informations capitales : d'une part, il affirme qu'Alphonse X ne se contente pas de traduire ses sources latines, mais les réécrit. D'autre part, il souligne que ces sources historiographiques latines n'étaient pas les seules, et qu'elles étaient complétées par d'autres textes *romance*, les « *fuentes juglarescas* », comme les œuvres épiques, qui mettaient en scène non plus les rois, mais bien les héros rebelles tels que le Cid ou Fernán González, jusqu'alors complètement décriés ou marginalisés par l'historiographie officielle. Toutes ces remarques sur l'œuvre historiographique du Roi Sage s'appliquent bien évidemment aux légendes mettant en scène les matamores qui trouvent une place de choix dans la chronique. C'est ainsi que font leur entrée, dans un texte véritablement historique, des légendes telles que celles des interventions de saint Jacques en faveur de Fernán González lors de la bataille de Hacinas, ou encore en faveur

³⁵ G. MARTIN, *art. cit.*, p. 6.

³⁶ *Primera Crónica general de España*, p. 886.

des troupes du Cid à Valence. De fait, il paraît évident qu'Alphonse X s'appuie, dans ce dessein, sur le *Poema de Fernán González*, qu'il reprend presque littéralement³⁷. En ce qui concerne la légende de Valence, il s'appuie sur une « *Estoria* », très probablement la *Estoria del Cid*, écrite entre 1238 et 1260 et aujourd'hui perdue³⁸. La variété des sources qu'il utilise est également sensible dans d'autres passages, tels que, par exemple, le récit de la *cabalgata* de Jérez où il semble que l'auteur s'appuie sur plusieurs textes, notamment sur une source d'origine musulmane, « *Et dizen, asi como los moros mismos afirmavan despues, que paresçio y Santiago* »³⁹. Dans le récit qu'il fait du siège de Coimbra, il utilise les chroniques latines antérieures, en particulier celle de Lucas de Tuy, qui s'était lui-même très largement inspiré de l'*Historia Silense*, et celle de Rodrigue Jiménez de Rada qui insiste quant à lui sur les grandes difficultés du siège. Mais il utilise également des œuvres de nature différente, puisqu'il s'appuie aussi sur la version du *Liber Sancti Jacobi*. De fait, Alphonse X mêle ici habilement ces trois textes pour offrir au lecteur une nouvelle mouture enrichie et complétée : comme dans la version du *Silense*, le roi Ferdinand se rend en pèlerinage à Saint-Jacques avant d'assiéger la ville. De même, lors de l'apparition, le saint est monté sur un grand cheval blanc. Comme dans celle de Rodrigue, les difficultés du siège sont mises en exergue, et l'auteur se plaît à raconter comment les troupes auxquelles il ne reste plus de provisions sont aidées par les moines du monastère voisin. Enfin, comme dans la version du *Liber*, le siège dure sept années et le saint est pourvu d'armes « *claras et fermosas* »⁴⁰. Par ailleurs, la structure du récit est complètement réorganisée : en effet, après avoir rendu compte du pèlerinage de Ferdinand, du siège, de ses difficultés et de la victoire qui a suivi, l'auteur fait un retour en arrière « *mas un poco antes desto* »⁴¹ et revient sur l'apparition de saint Jacques à l'évêque grec⁴². Il semble donc bien que cette chronique soit une compilation de diverses sources adroitement adaptées, mêlées et réécrites pour en faire un récit complet, mais aussi dynamique et riche en péripéties et rebondissements, un récit plus adapté aux exigences d'un lectorat élargi et davantage capable de susciter son attention.

³⁷ La légende est d'ailleurs bien différente de celle développée dans le *Privilège des vœux* ou dans le poème de Berceo sur lesquels nous reviendrons plus loin. En effet, dans cette version, c'est saint Pélage qui apparaît au comte de Castille pour lui annoncer qu'il interviendrait en compagnie de saint Jacques et de nombreux anges, pourvus d'armes blanches, d'étendards marqués d'une croix, et qu'ensemble ils feraient fuir les maures. Ensuite, une voix, celle de saint Émilien, confirme au comte qu'il serait à ses côtés tandis que saint Jacques serait aux côtés des Léonais. Enfin, le jour du combat une voix annonce l'arrivée imminente d'une troupe céleste de chevaliers armés, marqués d'une croix, qui luttent avec succès contre les troupes musulmanes.

³⁸ Introduction au *Poema del mio Cid*, I. MICHAEL (éd.), Madrid, Castalia, 1991, p. 14.

³⁹ *Primera crónica general de España*, p. 727a. Nous n'avons malheureusement pas pu identifier les sources utilisées ici.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 487b.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Il s'agit encore une fois d'un élément présent seulement dans le *Liber*. En effet, dans les autres versions, le pèlerin grec n'est pas évêque.

Par ailleurs, ces nouveautés dans le traitement de la légende qui la rendent plus « attractive », ne doivent pas occulter les motivations profondes de l'auteur. Si, de fait, les interventions des matamores sont si présentes dans ce texte, il est évident que c'est parce qu'elles servent les objectifs que s'est fixé le roi : unifier le territoire chrétien sous la bannière de la Castille, mais aussi sous le patronage d'un saint matamores, saint Jacques, le seul à vocation « pan-hispanique », susceptible de rassembler l'ensemble de la péninsule. Certes, nous avons pu constater que tous les matamores, à l'exception de saint Georges, étaient présents dans la *Crónica general*. Cependant, le rôle de saint Jacques apparaît comme largement mis en valeur par rapport aux autres saints : il est de presque tous les combats, et l'on ne tait aucune de ses interventions (de Clavijo à Jérez)⁴³, son recueil de miracles servant même de source. En revanche, les autres saints sont plus discrètement mentionnés et leurs hagiographies ne sont absolument pas consultées : en effet, l'intervention de saint Émilien à Hacinas est à peine évoquée, puisqu'on entend simplement sa voix. Celle d'Isidore à Baeza ne reprend pas tous les détails qu'en donnent l'*Historia Translationis* ou le recueil de miracles de Lucas de Tuy, mais semble réutiliser seulement les quelques éléments apportés par le récit de Rodrigue Jiménez de Rada, en les adaptant toutefois aux nouvelles exigences stylistiques. Il paraissait difficile d'envisager de taire cette dernière intervention qui, puisqu'elle était présente dans des textes faisant autorité, était dès lors pleinement entrée dans l'Histoire. Le récit de cette intervention, bien que relativement bref, n'en reste donc pas moins dynamique et la nouvelle facette de la sainteté de ce personnage en ressort affirmée et légitimée. Les matamores, s'ils ne sont pas l'essentiel de la chronique, constituent cependant un des moyens utilisés par la personne royale pour affirmer l'unité d'un peuple chrétien en lutte contre les Musulmans et servent à affirmer le message idéologique et politique contenu dans l'ensemble de la chronique. Ce texte, parallèlement, sert également les matamores, puisqu'il permet de diffuser et de populariser encore davantage ces nouvelles figures militaires.

⁴³ Il intervient pour aider tous les dirigeants chrétiens, dans tous les coins de la péninsule : les rois asturs, mais aussi les rois léonais et castillans, le comte de Castille Fernán González, mais aussi le Cid, à la fois castillan de naissance, mais très lié au territoire de Valence.

D. Saint Georges pour les chroniqueurs catalans et aragonais

Les intentions des premiers chroniqueurs

On a déjà pu constater à quel point saint Georges était progressivement devenu incontournable pour la couronne catalano-aragonaise qui avait besoin d'une figure tutélaire pour la protéger et l'aider dans sa lutte contre l'envahisseur infidèle, mais aussi pour se démarquer des autres royaumes chrétiens. On comprend d'emblée l'intérêt que pouvait représenter pour le roi Jacques I^{er} la figure de ce saint militaire qui lui aurait apporté la victoire à Majorque. Or, le *Libre dels feyts*, premier témoignage de l'intervention miraculeuse de saint Georges en faveur des troupes chrétiennes hispaniques, est à mi-chemin entre la chronique et les mémoires. Il s'agit en réalité d'un ouvrage personnel destiné, entre autres choses, à valoriser le monarque lui-même, à mettre en exergue sa piété, à le « sacraliser ». Les épisodes qui servent ces objectifs sont nombreux :

Con todo, una cierta sacralización de la figura del rey es claramente perceptible, a partir del siglo XIII. Por ejemplo en la práctica y ritual de la coronación, pues aunque los reyes procuraran poner límites a la intervención eclesiástica y papal, al mismo tiempo adoptaron un rico ceremonial en el que se remarcaba la intervención divina. Queda reflejada también en las grandes crónicas catalanas, sobre todo en la de Muntaner y en el *Libre dels feyts*. El relato del nacimiento casi milagroso de Jaime I es bien ilustrativo al respecto y sus elementos legendarios y hagiográficos han sido ya puestos de relieve. Pero no es el único pasaje de las crónicas que se puede alegar⁴⁴.

L'apparition de saint Georges, intervenant en faveur des troupes de Jacques I^{er}, était un de ces motifs. En effet, cet épisode permettait amplement de sacraliser la figure royale, en prouvant qu'elle méritait une telle faveur divine. L'intérêt de saint Georges matamores était donc multiple : il servait à la fois le souverain lui-même et, par voie de conséquence, le royaume. La chronique, écrite en langue vernaculaire, favorisait par ailleurs la diffusion de la nouvelle de l'apparition de saint Georges en territoire hispanique, le faisant passer de simple *miles Christi* à matamores. Cela permettait enfin à la couronne de se l'approprier de manière légitime.

L'histoire du roi conquérant est amplifiée une trentaine d'années plus tard dans la chronique dite de San Juan de la Peña. En effet, dans cette chronique, très probablement rédigée entre 1369 et 1372 en latin à l'initiative de Pierre III le Cérémonieux, roi de

⁴⁴ A. TORRA PÉREZ, « Reyes, santos y reliquias. Aspectos de la sacralidad de la monarquía catalano-aragonesa », in *El poder real en la corona de Aragón (s. XIV-XVI)*, *Actas del XV Congreso de la corona de Aragón*, Zaragoza, Gobierno de Aragón, Departamento de cultura, 1993, tome I, vol. 3, p. 497.

Catalogne et d'Aragon, est rapportée la légende de l'intervention miraculeuse de saint Georges en faveur des armées de Jacques I^{er} à Santa María del Puig, près de Valence. Cet ouvrage est à plusieurs égards intéressant, d'une part dans la mesure où l'intervention à Majorque n'y est pas répertoriée. L'explication la plus plausible est que l'auteur de cette chronique n'avait pas eu connaissance du texte de Jacques I^{er} ⁴⁵. D'autre part, l'intérêt majeur de ce texte réside dans le fait qu'il en existe trois versions : la version originale en latin, qui sera immédiatement suivie de deux autres versions, des traductions, l'une en aragonais, l'autre en catalan. Or, si la version aragonaise semble être une fidèle traduction du texte latin, la version catalane offre des différences qui semblent significatives. De fait, selon les versions latine et aragonaise, saint Georges était apparu à deux reprises en faveur des Aragonais : sa première apparition aurait eu lieu à Huesca en 1096, où il intervient pour donner la victoire aux troupes du roi d'Aragon Pierre I^{er}, tandis que la seconde serait celle de Santa María del Puig en 1237. En revanche la version catalane, si elle rapporte l'intervention de Santa María, tait complètement celle de Huesca. Les différences entre ces textes, dont les deux sont supposés être les traductions de l'autre, sont importantes, notamment en ce qui concerne le dénouement de la bataille. En effet, si dans les trois cas l'auteur et les traducteurs évoquent les difficultés du siège qui dure depuis six mois, les alliances des Maures, les nombreux efforts des Chrétiens et leur dernière victoire, la fin du récit est totalement différente. Comparons les deux traductions :

Et en continent el dito rey don Pedro fui feto rey queriendo obedecer al mandamiento paternal, fincó el sitio con toda la gent en el Pueyo clamado de Sancho, quel dizen assí porque su padre don Sancho allí attendó su huest et asitió la dita ciudad de Huesca, et aquella tuvo asitiada con gran traballo et lazerio VI meses, es assaber, mayo, junio, julio, agosto, setiembre et octubre. Et el rey de Huesca Abderramen demandó ayuda ad Almoçaben rey de Caragoça que le acorriesse [...].

Et este día mismo fue la batalla de Antiochia del gran peregrinaje ; et un cavallero de Alemanna fue entramas las batallas de Antiochia et de Aragón, que en la batalla de Antiochia do andava apeado prisolo San Jorge en las ancas del cavallo ; vencida aquella batalla, vinose San Jorge con el cavallero a la batalla de Huesca et vidieronlo visiblemente con el cavallero en las ancas, et dexolo alli do oy en día es la eglesia de San Jorge de las Boqueras. El cavallero cuydó que toda era una batalla pero no conocía ni entendía ninguno de los de allí, et por razón que sabía gramática el cavallero, entendieron algunos en latín et recontó este miraglo. Et el rey con los christianos avieron grant plazer et fizieronle grant bien.

⁴⁵ Au sujet des sources utilisées par l'auteur de la chronique, voir *Crónica de San Juan de la Peña*, A. UBIETO ARTETA (éd.), Valencia, [s.n.], 1961, pp. 11-13.

Et segunt pensamiento murieron de los moros mas de XXX mill que de pie que de cavallo, de los christianos murieron entro ha en dos mill⁴⁶.

E encontinent que el dit En Pedro fo fet rei, volent obeir lo manament paternal, ab gran poder d'hòmens a cavall e a peu, venc assetjar la dita ciutat d'Oscà, e aquella tenc assetjada ab gran treball e afany VI mesos, ço és a saber, maig e juny, juliol, agost, setembre e octubre. [...]

E, retent llaors e gràcies e Déu de la victòria que havia obtenguda, tornà-se'n assetjar la dita ciutat, la qual, sabent la vençó dels moros, caiguda, en desesperació trista e dolenta, après VIII dies reté's soltament al dit rei En Pedro, en l'any de Nostre Senyor MXCIII VI^o kalendas decembris. Aquest rei fo molt valent e molt bo, e féu moltes batalles ab moros e tota vegada vencé aquelles⁴⁷.

Au vu de la grande différence de traitement qu'il existe entre ces deux versions, nous ne pouvons que nous interroger sur les raisons qui ont poussé le traducteur à édulcorer la légende pour ne garder que les « faits », la matière la plus « neutre », et sur celles de l'auteur de la version latine et du traducteur aragonais qui avaient, quant à eux, choisi d'insister assez longuement sur le miracle. Car comme le rappelle Anna Cortadellas i Valles au sujet des légendes historiographiques de la couronne d'Aragon :

En tot cas, las llegendes historiogràfiques no solen ésser producte de la imaginació dels cronistes més crèduls o menys curiosos, sinó que responen a unes finalitats ben concretes, i depenen d'unes conjuntures polítiques i socials que les mantindran vigents durant segles o les condemnaran definitivament a l'oblit⁴⁸.

De fait, concrètement, cette légende représente plusieurs avantages pour la couronne aragonaise. En premier lieu, elle permet, comme toutes les légendes de ce type, d'associer la couronne à une figure tutélaire, et donc de la sacraliser et de lui donner une légitimité certaine. Le lien qui existe entre la couronne et le saint de la Reconquête permet en outre de mettre en avant la figure du roi d'Aragon, un roi qui s'implique activement dans la lutte pour la Reconquête, vertueux et bon chrétien. Elle permet enfin de s'affranchir de l'hégémonie grandissante de la Castille, et de revendiquer son indépendance :

¿ Cómo reflejan estas fuentes la imagen del rey y su poder ? La respuesta es compleja [...]. La claves fundamentales pueden ser dos : « centralismo » y « nacionalismo ». El « centralismo » se identifica con razón en estas crónicas con la postura hispanocéntrica de la historiografía castellana, presente ya en Jiménez de Rada y en la obra alfonsina [...] y otras obras, que de alguna manera contienen la

⁴⁶ *Crónica de San Juan de la Peña*, version aragonaise, C. ORCASTEGUI GROS (éd.), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1986, pp. 39-40.

⁴⁷ *Crònica general de Pere III El Ceremoniós dita comunament de San Joan de la Peña*, version catalane, A. J. SOBERANAS LLEÓ (éd.), Barcelona, Alpha, 1961, pp. 65-66.

⁴⁸ A. CORTADELLAS I VALLÈS, *op. cit.*, p. 53.

adaptación del material místico, clásico y bíblico, a esa perspectiva. La historiografía aragonesa, al menos desde la *Crónica de San Juan de la Peña*, presenta una reacción a ese centralismo, desarrollando una perspectiva « aragonesa », de la Corona de Aragón, perspectiva que permanece en crónicas posteriores, aragonesas o catalanas, y en las que ese material se pone al servicio de la Corona siempre que ello resulte posible⁴⁹.

La figure de saint Georges, concurrent aragonais de saint Jacques est un bon moyen pour parvenir à ce résultat. D'autre part, cette légende permet d'associer l'Aragon avec ce chevalier allemand amené miraculeusement par saint Georges sur la croupe de son cheval. De fait, si les rois de Castille et de León cherchent à mettre en avant leur ascendance goth, les catalans et les aragonais cherchent quant à eux à montrer qu'ils sont de lignée allemande ou française⁵⁰. La légende de saint Georges permettait donc d'inclure dans le discours un personnage directement venu de ces contrées et de l'associer à une victoire aragonaise. Un autre chroniqueur, Pere Miquel Carbonell, ira encore bien plus loin, interpolant cet épisode et affirmant que la lignée des Moncada – une des familles les plus importantes du royaume – descend de ce chevalier⁵¹. Comme dans les chroniques castillano-aragonaises que nous avons analysées, la légende est donc mise à profit politiquement : la chronique officielle sert la couronne elle-même. Cependant, que cette légende soit absente de la version catalane pourrait n'être pas fortuit et dénoter une volonté, celle du traducteur : volonté de faire de saint Georges le protecteur des territoires, des souverains et du peuple catalans et non pas des aragonais⁵².

Vagad, vers un renouveau historiographique : la diffusion à grande échelle des gloires de l'Aragon

L'objectif de Vagad, moine cistercien considéré comme le chroniqueur officiel de Jean II et chargé de rédiger une nouvelle chronique par les *diputados* du royaume d'Aragon, plus d'un siècle plus tard, est bien différent. Cet auteur fait en permanence l'éloge de l'Aragon et de ses habitants, de leurs exploits, de leur identité. Il ne compile pas seulement les événements mais les réécrit et les interprète afin de servir son propos. Dans

⁴⁹ B. PALACIOS MARTIN, « Imágenes y símbolos del poder real en la corona de Aragón », in *El poder real en la corona de Aragón*, vol. 1, pp. 225-226.

⁵⁰ A. CORTADELLAS I VALLES, *op. cit.*, p. 17.

⁵¹ « del qual cavaller davalla la casa de Muncada en Hespanya, la qual a fet tantes virtuts y victòries e com tots saben », in P.M. CARBONELL, *Chròniques de Espanya*, A. ALCOBERRO (éd.), Barcelona, Editorial Barcino, 1997, fol. XXXVr.

⁵² Bien sûr, il ne s'agit là que d'une hypothèse et ce point demanderait d'être approfondi grâce à une analyse systématique des motifs présents dans les diverses versions de cette chronique. En attendant, on pourra consulter la thèse, récemment soutenue (décembre 2006), de S. HIREL-WOUTS qui dresse un bilan de l'historiographie catalane et consacre sa première partie à l'analyse de ce texte, *Recherches sur l'historiographie de la couronne d'Aragon. « Les origines du royaume d'Aragon dans l'historiographie de l'Est péninsulaire (1369-1499) »*, thèse sous la direction de G. MARTIN, inédite, 2006.

un contexte politique de rapprochement entre la couronne de Castille et celle d'Aragon, et d'unification des deux royaumes avec le mariage d'Isabelle et de Ferdinand, le chroniqueur aragonais se proposait d'écrire une chronique vantant l'identité aragonaise, bien plus que la couronne elle-même, en réaction à la « politique pan-hispanique de Ferdinand »⁵³. La figure de saint Georges ne pouvait donc que servir cet objectif, et l'on remarque à quel point elle a été habilement utilisée par le chroniqueur. De fait, si jusque-là les chroniques n'avaient pas évoqué les trois interventions de Georges, Vagad ne fait quant à lui l'impasse sur aucune : celle d'Alcoraz, mais aussi celle de Majorque et enfin celle de Santa María del Puig. L'autre nouveauté est le traitement qui est fait de la légende dans ces textes. Les batailles sont développées dans de longs passages, et les interventions miraculeuses sont narrées avec précision, et à plusieurs reprises – on en a des indications dans le prologue, ce qui prouve, si besoin était, l'importance de ces épisodes. Nous avons également remarqué, dans le chapitre précédent, les changements qu'avait introduits dans son ouvrage le chroniqueur : en effet, par rapport aux textes antérieurs, la militarisation du saint y est portée à son extrême, notamment dans la légende de Huesca où jusqu'alors il était simplement indiqué qu'il avait amené un chevalier allemand sur la croupe de son cheval. Dans la *Coronica de Aragon*, la légende d'Alcoraz est présentée de la sorte : après avoir décrit comment le roi maure réunit de nombreuses troupes, le chroniqueur commence à rapporter les préparatifs de la bataille du côté chrétien, puis évoque la bataille et les difficultés des Chrétiens, pour ensuite narrer le miracle qui apporte la victoire finale. Il conclut enfin son récit en racontant comment sont nées les armes de l'Aragon :

El magnánimo rey don Pedro, esforzándose mucho, mas en la confianza del socorro divino, que en las fuerzas de su gente, no le quiso aún responder, más apercibió y ordenó su gente, y aparejóse a la batalla, ordenó sus haces, y encomendó la de la delantera al esclarecido y animoso infante don Alfonso Sánchez, su hermano de cuya valentía excelente, ya el rey don Pedro su hermano tenía conocida la prueba. Y dióle por compañeros a los nobles y denodados caballeros don Gastón de Viel, de quien salieron los corneles, y a don Garva Tuerta de quien se descende los corellas según algunos cronistas, y puso en el cuerpo de la batalla a don Ferriz de Lizana [...]. La batalla fue mucho reñida, y la victoria tan porfiada que pasó lo más del día que no se conoció por entero quien ganaba o perdía. Y bien que de los moros caían muchos, mas en ser tan sobradamente muchos mas que los nuestros, no parece que los hallaban menos los que quedaban.

Estaba ya el campo lleno de cuerpos despedazados y muertos, y por más que los nuestros esforzasen, no los podía sacar aún del campo, hasta que a la postre reclamando el católico rey a Dios nuestro

⁵³ S. HIREL-WOUTS, « Recherches sur l'historiographie de la couronne d'Aragon. "Les origines du royaume d'Aragon dans l'historiographie de l'Est péninsulaire (1369-1499)" », *e-Spania*, 2, décembre 2006, [En ligne]. URL : <http://e-spania.revues.org/document268.html>. Rappelons en outre que, depuis 1412, une dynastie castillane était à la tête de l'Aragon.

señor, apareció un caballero grande, vestido de armas blancas y resplandecientes, con paramentos plateados y la cruz colorada por medio, y la cota de armas de las mismas colores y formas, que daba tan sobrados golpes, y heridas tan grandes, que derribaba muchos moros por tierra. Este caballero excelente iba delante de los nuestros, como acaudillando la gente y abriendo carrera por todo. Trajo un caballero alemán a las ancas del caballo, que pensando aún estar en la batalla de Antioquia donde le había sacado el resplandeciente caudillo. Saltó de las ancas del caballo y peleó denodadamente. Maravillóse el campo todo de la visión de este caballero, más en traer la señal de la cruz tan lumbrosa y pujante. Fue tanto el esfuerzo, el gozo y alegría que puso en los cristianos, y tan sobrado el pavor y espanto que causó en los enemigos de Cristo que todos se asombraron y volvieron las espaldas. [...] Murieron en fin de los moros, obra de treinta mil o más. Cuarenta mil dicen que fueron los que en el campo quedaron, que así lo atestigua el privilegio que yo vi en la iglesia mayor de Huesca [...]. Hallaron más de esto cuando fueron a levantar el campo cuatro cabezas de grandes cuatro caudillos, que fueron conocidos por tales, por algún adalides que el rey traía consigo. Que por ser poco menos que reyes y por acompañar más sus armas reales, de tan ilustres señales de vencimiento y de gloria, y en memoria otrosí del beneficio tan maravilloso que todos habían recibido por les haber así aparecido y tan armado y tan vencedor el tan santo y esclarecido mártir y caballero tan victorioso y noble San Jorge, por cuyo esfuerzo y favor grande había echado los moros del campo. Mandó el prosperado y nunca vencido rey llamar sus oficiales de armas para que asentasen en su escudo real cuatro cabezas de moros negros sobre campo de plata como la cruz colorada por medio como venía blasonado San Jorge. Y aquestas fueron de allí en adelante las reales armas de Aragón⁵⁴.

Ces quelques lignes, tirées du long récit de Vagad, montrent clairement à quel point la figure de saint Georges représente un enjeu capital. L'hypertrophie que connaît la légende est ici spectaculaire et emblématique de l'intérêt que pouvait représenter saint Georges pour l'Aragon dans son ensemble. De fait, si le saint semble apparaître pour venir en aide au roi Pierre I^{er}, il apparaît également pour venir en aide aux nombreux autres acteurs de cette lutte, qui sont dans le texte précisément nommés. Le saint n'est donc pas seulement le défenseur de la couronne, mais il est le défenseur de tout un peuple en lutte. De même, la militarisation de saint Georges dans cet épisode allait dans le même sens, permettant de hisser ce saint au rang de véritable protecteur et de patron légitime. Enfin, l'épisode des armes de l'Aragon, qui auraient été dessinées suite à cette apparition légendaire, montre à quel point l'intervention de saint Georges à Huesca était essentielle pour l'Aragon. Il semble bien qu'ici le chroniqueur ait mis tout en œuvre pour faire de cette bataille un véritable mythe de fondation qui manquait toujours à l'Aragon, mythe comparable à celui de Clavijo, saint Georges devenant *de facto* le pendant aragonais de saint Jacques.

On voit donc bien comment, dans ce texte, la figure de saint Georges matamores servait le discours « aragonisant » de Vagad, notamment contre la politique d'union entre les deux royaumes qui était menée depuis plusieurs décennies, et le risque de voir

⁵⁴ G.F. DE VAGAD, *Coronica de Aragón*, Pablo Hurus (éd.), Zaragoza, Ediciones facsimilares de las Cortes de Aragón, 1996, fols. XXXIVr-XXXVv.

s'imposer une Castille de plus en plus puissante. Instrument politique, la figure de saint Georges matamores est également un outil permettant de glorifier l'Aragon. Son but est d'écrire son histoire, d'écrire sa mémoire, dont saint Georges, pourfendeur de Maures, fait désormais partie. Le lien entre saint Georges et l'Aragon est donc affirmé, renforcé, puis largement diffusé, grâce à cette chronique, la première en langue vernaculaire à être imprimée en Aragon et donc bien plus largement diffusée.

II. FALSIFICATION DE DOCUMENTS ADMINISTRATIFS : LA PROBLEMATIQUE DES VOTOS

A. La falsification comme point de départ des légendes

Saint Jacques à Clavijo

Sur cet acte, il existe une littérature fort abondante... Si l'on voulait dresser la bibliographie complète de ces productions audacieuses, les analyser, les exposer, puis discuter les opinions émises depuis le siècle XVI jusqu'à nos jours.... On écrirait sans peine un gros volume, ce qui n'empêcherait en aucune manière notre texte d'être une des supercheries les plus grossières qui soient⁵⁵.

Une « grossière supercherie », c'est ainsi que Lucien Barrau-Dihigo définit, au début du XX^e siècle, l'un des plus célèbres, mais aussi l'un des plus polémiques, documents destinés à imposer un tribut à une grande partie des habitants de la péninsule, le *Privilege des vœux de Ramire I^{er}*. Nous avons par ailleurs évoqué la substance de ce texte : l'intervention miraculeuse de saint Jacques à la bataille de Clavijo, mais permettons-nous de revenir, quoique de manière brève, sur le contenu et la nature de ce texte. Il s'agit d'un document, signé de la main du roi Ramire I^{er} et daté de l'année 834, confirmé par plusieurs membres de la famille royale et de la hiérarchie ecclésiastique, dans lequel le roi, pour rendre grâce de l'aide miraculeuse qu'il a obtenue de saint Jacques à Clavijo, décide d'imposer une rente annuelle et perpétuelle qui serait perçue par l'Eglise de Compostelle. Cet impôt devait être payé en céréales par la plupart des feux des territoires reconquis par les rois castillano-léonais. De même, une partie de ce qui était gagné lors des conquêtes sur les musulmans devait être reversée à l'Eglise de Compostelle :

⁵⁵ L. BARRAU-DIHIGO, « Etudes sur les rois asturiens », in *revue Hispanique*, 1919, XLVI, p. 64, cité par C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, « La auténtica batalla de Clavijo », in *Cuadernos de Historia de España*, Buenos Aires, Facultad de filosofía y letras, 1948, IX, p. 95.

Tantum igitur apostoli miraculum post inopinatam uictoriam considerantes, deliberauimus statuere patrono et protectori nostro beatissimo iacobo donum aliquod in perpetuum permansurum. Statuimus ergo per totam hispaniam, ac uniuersis hispaniarum partibus, quascumque deus sub apostoli iacobi nomine dignaretur a sarracenis liberare, uouimus obseruandum, quatinus de uno quoque iugo boum singule mensure de meliori fruge ad modum primitiarum et de uino similiter ad uictum canonicorum in ecclesia beati iacobi commorantium annuatim ministris eiusdem ecclesie in perpetuum persoluantur. Concessimus etiam et similiter in perpetuum confirmauimus quod xpiani per totam hispaniam in singulis expeditionibus de eo quod a sarracenis acquisierint ad mensuram porcionis unius militis, glorioso patrono nostro et hispaniarum protectori beato iacobo fideliter attribuant.

Hec omnia donatiua, uota et oblationes, sicut superius diximus, per iuramentum nos omnes xpistiani hispaniae promissimus annuatim ecclesie beati iacobi et damus pro nobis et successoribus nostris canonice in perpetuum obseruanda.

Petimus ergo pater omnipotens eterne deus quatinus intercedentibus meritis beati iacobi ne memineres domine iniquitatum nostrarum sed sola tua misericordia nobis prosit indignis. Et ea que ad honorem tuum beato apostolo tuo iacobo dedimus et offerimus, de eis que per te ipso opitulante acquisiuimus, nobis et successoribus nostris proficiant ad remedium animarum, et per eius intercessionem nos recipere digneris cum electis tuis in eterna tabernacula, qui in trinitate uiuis et regnas in secula seculorum amen⁵⁶.

Cependant, si cette rente a été longtemps perçue par le chapitre compostellan – elle ne sera abolie qu'en 1812 par les *Cortes de Cádiz*, restaurée puis de nouveau définitivement supprimée en 1834 – et si la signature de Ramire I^{er} apparaît sur ce document, il ne fait désormais de doute pour personne qu'il s'agit là d'une « supercherie », pour reprendre le terme de Barrau-Dihigo. De fait, le document le plus ancien à notre disposition est une copie datée du XII^e siècle, souscrite par le chanoine de l'Eglise de Saint-Jacques, Pedro

⁵⁶ *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, in *Historia de la santa A.M. iglesia de Santiago de Compostela*, A. LÓPEZ FERREIRO (éd.), Santiago, Imprenta del seminario Conciliar central, 1899, tome 2, p. 135.

« Après avoir contemplé un si grand miracle de l'apôtre suite à une victoire aussi inespérée, nous décidâmes d'établir, en faveur de notre patron et protecteur saint Jacques, une donation perpétuelle. Nous avons donc décidé que, dans tout le territoire de l'*Espagne* – et nous avons promis de la faire respecter dans toutes les zones de l'Espagne que Dieu, grâce à l'intercession de saint Jacques, libèrerait des Sarrasins – chaque feu possédant un attelage de boeufs, destinerait une partie des meilleures récoltes des prémices, et la même quantité en vin, aux ministres de Saint-Jacques pour nourrir les clercs qui y resident.

De même nous accordâmes aussi et nous confirmâmes pour toujours que, de ce que les Chrétiens auraient acquis des sarrasins dans toute l'Espagne à chaque campagne, ils devaient, avec dévotion, en distribuer l'équivalent de la quantité revenant à pour chaque soldat, à notre glorieux et saint patron protecteur des Espagnols, le bon Jacques.

Tous ces dons, vœux et offrandes, comme nous l'avons dit plus haut, nous, tous les Chrétiens d'Espagne nous les avons promis par serment à l'église du bon Jacques et nous nous engageons à ce qu'ils soient observés pour toujours par nous et nos successeurs selon les lois de l'Église.

Nous te demandons donc, père tout puissant, dieu éternel, de ne pas te souvenir de nos injustices grâce à l'intercession des mérites du bon Jacques, mais que ton unique miséricorde nous soit utile à nous indignes que nous sommes. Et que ce que nous avons donné et offert en ton honneur à Jacques ton apôtre, de ce que pour toi nous avons acquis grâce à son aide, nous aide, nous et nos successeurs, nous serve à soigner les âmes ; puisses-tu juger bon par son intermédiaire de nous recevoir avec tes élus dans la demeures éternelles, toi qui vis et règne dans la trinité pour les siècles et des siècles, amen ».

Marcio. L'impossibilité de fournir l'original de ce document, le silence des chroniques antérieures au XIII^e siècle, la difficulté qu'il y avait à démontrer que la bataille de Clavijo avait réellement existé, et divers autres facteurs comme la volonté de certains d'échapper à cette redevance font que, très tôt, l'authenticité de ce document a été remise en question. C'est ce que rappelle en substance Ofelia Rey Castelao en introduction de son ouvrage consacré au sujet⁵⁷.

Sin embargo, el privilegio, en copias datables desde el XII, corrió como válido, o al menos en virtud de él se organizó la cobranza, hasta fines del XVI. Por supuesto que con anterioridad en numerosas ocasiones se solicitó de la Iglesia de Santiago que presentase el original sin que pudiera hacerlo, pero ello no implicaba necesariamente la falsedad del privilegio. Al cuestionamiento de su autenticidad se llegó a raíz de los grandes pleitos del quinientos y fue planteado claramente desde fines de la centuria [...] ⁵⁸.

Il s'agit donc probablement d'un faux, émanant de l'Eglise de Compostelle, élaboré – ou copié – par Pedro Marcio et daté des années 1150 à 1154, du cœur du XII^e, « siglo de oro de las falsificaciones eclesiásticas hispanas »⁵⁹. D'ailleurs la falsification est double, car si l'original du document n'a jamais existé et est donc faux par nature, son contenu l'est tout autant. Ce privilège rapporte en effet la légendaire bataille de Clavijo qui, si l'on en croit les spécialistes de la question n'aurait jamais eu lieu⁶⁰. Mais, malgré toutes les polémiques au centre desquelles il s'est trouvé, il convient pourtant d'admettre que ce document ainsi que la légende qu'il contient ont connu une incroyable fortune. En effet, à partir du *Chronicon mundi* de Lucas de Tuy de 1236, tous les chroniqueurs mais aussi les hagiographes ont rendu compte, de manière plus ou moins complète et détaillée, du contenu de ce document. Certains même l'ont copié *in extenso* dans leurs ouvrages⁶¹. Tous ces auteurs ont permis, de ce fait, de diffuser et de populariser la légende de la participation de saint Jacques à la bataille de Clavijo de manière efficace et durable.

⁵⁷ Nous suivons ici, et réinvestirons tout au long de cette partie, les conclusions d'O. REY CASTELAO qui a consacré une vaste étude à la problématique du *Voto* de saint Jacques, notamment à sa réception dans les chroniques et ouvrages historiques au sens large du XII^e au XX^e siècle, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 9.

⁵⁹ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *art. cit.*, p. 95.

⁶⁰ Selon certains, le privilège s'appuierait en effet sur la bataille de Simancas datée de 939 lors de laquelle se seraient affrontés Ramire II et Abderraman III tandis que pour SÁNCHEZ ALBORNOZ il s'agirait d'une bataille ayant opposé Ordoño I et Muza en 859. Voir O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 9 ; C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *art. cit.*, p. 94.

⁶¹ Nous pensons ici notamment à l'hagiographe M. CASTELLÁ FERRER, qui dans son *Historia del Apóstol de Jesús Christo Santiago de Zebedeo, Patrón y Capitán General de las Españas*, Madrid, Alonso Martín de Balboa, 1610, fols. 252a-258b, reproduit entièrement la version latine, mais aussi la traduction en espagnol qu'en avait faite F. NÚÑEZ DE GUZMÁN, dont le seul renseignement qui nous est donné est qu'il était chevalier de l'Ordre de Saint-Jacques.

Saint Jacques et saint Émilien à Hacinas

Moins d'un siècle plus tard, c'est au tour du monastère de San Millán de la Cogolla d'élaborer un faux privilège destiné à percevoir une redevance, privilège dit de Fernán González puisqu'il aurait été élaboré par le comte de Castille suite à l'aide obtenue de saint Émilien lors de la bataille de Hacinas en l'ère 972, soit en 934. S'il ne fait là non plus aucun doute qu'il s'agit bien d'une falsification, la date de cette dernière est plus problématique. Antonio Ubieta Arteta, s'appuyant sur des critères à la fois textuels et géographiques avait proposé un cadre large s'étalant de 1100 à 1200, soit le XII^e siècle dans sa globalité⁶². Plus récemment Brian Dutton, dans son édition critique de la *Vida de San Millán* de Berceo, s'appuyant notamment sur le silence de tous les documents antérieurs au *Liber Miraculorum* de Fernandus⁶³, mais aussi sur des indices plus proprement textuels, a rejeté cette datation⁶⁴ et propose une date plus tardive, comprise dans le premier tiers du XIII^e siècle. Il ajoute en outre que l'auteur du *Privilegio* était très probablement l'auteur même du *Liber Miraculorum*, Fernandus⁶⁵. Cette falsification, comme celle du *Privilegio de Ramire 1^{er}*, tend donc à imposer une redevance en produits agricoles (cire, pain, vin, mouton, fer, fromage, lin, poisson, etc.) à chaque feu ou ensemble de feux. Après une phrase introductive, l'auteur du document, très précis, énumère ce qui devra être donné dans chaque village ou zone géographique, n'en répertoriant pas moins de quarante-neuf. Il n'omet pas non plus de préciser que les hameaux ou maisons isolées n'ayant pas pu être cités n'en sont pas moins soumis à cette offrande obligatoire, les menaçant en cas de non-paiement :

Sicque de ingenti hoste diuino auxilio triumphantes ac cum uictoria quique ad sua reuertentes, deuocionem dudum pollicitam, sicut subsequens denotat ordo, perpetualiter ordinauimus.

1. Fromesta, Auia, Ferrera, iste predictae cum omnibus suis uillis ad suas alfoces pertinentibus, carneros domus octo faciunt se ad unum.

⁶² A. UBIETO ARTETA, « Los Votos de San Millán » in *Homenaje a Vicens Vives*, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1965, vol. I, p. 309.

⁶³ Il s'agit d'un recueil de miracles écrits par un certain Fernandus, probablement Fernando Garcéz, moine puis majordome et enfin supérieur de San Millán, écrit entre 1225 et 1230. Il semblerait que l'auteur ait rajouté *a posteriori* une allusion à l'épisode du privilège des vœux dans la première version de ce texte tandis qu'il aurait reproduit presque textuellement ce document dans la seconde version : « Se insertó el privilegio de los votos en el Becerro galicano después de acabado éste, y Fernandus no lo empleó en la primera redacción del *Liber Miraculorum*. Hasta su inserción en LM2 [*Liber Miraculorum*, 2^e version] parece ser tardía, ya que sigue a lo que parece una terminación formal de la obra [...]. Parecería justo deducir que Fernandus insertó dicho libro en su LM2 animado por su aceptación en el Becerro galicano ». *Vida de San Millán*, B. DUTTON (éd.), London, Tamesis Books limited, 1984, p. 55. Au sujet de Fernandus et son recueil de miracles, voir *ibid.*, pp. 25-59 et 199-203.

⁶⁴ « No hay nada que indique que el *Privilegio de los Votos* haya existido como documento latino antes del primer tercio del siglo XIII, pero mucho que indica que el documento vio la luz por vez primera en su forma actual entonces », in *ibid.*, p. 105.

⁶⁵ Compte tenu de la rigueur et du sérieux de la démonstration présentée dans cette excellente étude, nous suivrons avec un enthousiasme non contenu les conclusions de Dutton.

[...]

49. De riuo de Galharraga usque in numen de Deba, id est rota Bizcaglia , et de ipsa Deba usque Sanctum Sebastianum d'Ernannj, id est tota Ipuzcua, a finibus Alaue usque ad ora maris, quicquid infra est, de unaquaque albofo singulos boues.

Sed quia magna numerositas regionum, locorum et uillarum unumquodque singillatim non sijnjt nos nominare, que non sunt scripte tan quam scriptas huic digne deuotioni precipimus interesse, et secundum potenciam et qualitatem sui uenerabili cenobio almj Emiliani censum cum alijs iubemus reddere. Ordinatis igitur ac dispositis prefatis regionibus, tale statutum omnibus illis decernimus ut omni anno a Pascua Quadragesima usque Quinquagesima a saione uniuscuiusque uille uel territorji eiusdem deuotionis fiat inquisitio, et ab omnibus primatibus primatibus (*sic*) et maioribus cuiusque loci illius census sit congregatio, et ut per manus eorundem missis ad cenobium Sanctissimj Emilianj fiat deduccio et super eius altare deuota fiat offertio. Quod qui neclexerit, sub consulari imperio terribilis de eo fiat constrictio, insuper in cauto LX^a solidos ad comitis partem reddat, et quod retinuit tantum per tres annos triplicatum monasterio soluat.

Sed quia longinquis temporibus nostrorum successorum uoluptate ab hac promissione declinare formidamus et deuiare, decreuimus (*iv^r*) ex consensu omnium sanctorum uioladores hujus priuilegij tali anathemate percutere ut si quis nostri gradus superioris uel inferioris, regum, consulum, principum, episcoporum, abbatum, militum uel rusticorum uolator, imminutor, inuasor, rebellis aut mutator extiterit, a communione Christianitatis sit alienatus et a corporis cruorisque Christi participacione semotus, atque hoc seculari tempore miserie et abominationi deditus, postque perpetua Domini ultione percussus, inextinguibiles penas eternj incendij cum Iuda Domini

Factum priuilegij primordium et perpetuum eius firmamentum in Era tertena centena septiesque dena, binaque super adaucta. Domino Nostro Ihesu Christo celi terreque obtinente regnum, sub eius dictione Fredinando Gundissaluet comite tocius Castelle consulatum, Garsea Santjonis uero Pampilonense et Ranimiro Legionense regentibus regnum⁶⁶.

⁶⁶ *Privilège des vœux de Fernán González*, version latine, in B. DUTTON (éd.), *Vida de San Millán*, pp. 3-6. Pour plus de précisions sur la redevance qui devait être payée ainsi que sur les tributaires, voir les statistiques proposées par A. UBIETO ARTETA, *art. cit.*, pp. 311-324.

« Et revenant ainsi auprès des nôtres, triomphants et victorieux de l'immense ennemi grâce à l'aide divine, nous avons établi pour toujours un acte de dévotion récemment promis, comme l'indique le passage suivant. Qu'à Fromesta, Avia, Ferrera, et toutes les villes sous leur juridiction, se joignent huit feux et donnent un bœuf.

Depuis le ruisseau de Galharraga jusqu'à celui de Deba, c'est à dire toute la Biscaye et de jusqu'au Saint Sébastien d'Hernani, c'est à dire toute la Guipúzcoa, depuis les confins d'Alava jusqu'au rivage de la mer, tout ce qui est en dessous, chaque juridiction doit donner un bœuf.

Mais le grand nombre de régions, de lieux et de villes ne nous permettant pas de tous les nommer un par un, nous décidons que ceux qui ne sont pas indiqués doivent s'acquitter de cette digne dévotion tout comme ceux qui étaient mentionnés et nous ordonnons qu'ils donnent au vénérable monastère de San Millán le tribut selon leur richesse et leur statut. Établies les régions susdites, nous ordonnons à toutes celles-ci un statut tel que chaque année, depuis le carême de Pâques jusqu'au cinquantième jour, les huissiers se chargent de faire une quête de cette offrande dans chaque ville ou territoire, et l'envoient eux-mêmes au monastère de San Millán et que l'on y fasse l'offrande sur l'autel. Et, si quelques-uns ne le faisaient pas, qu'ils soient punis par la loi et qu'ils payent 60 *sueldos* au comte et versent au monastère le triple de sa dette pendant trois années.

Mais, comme l'on sait que, lorsque le temps passe, par le désir de nos successeurs, cette promesse est abandonnée ou négligée, nous décrétons, avec l'accord de tous les saints, que ceux qui enfreindront ce privilège seront frappés d'anathème et que s'il y a quelqu'un d'un rang plus haut ou plus bas que le notre, roi, consul, prince, évêque, abbé soldat, ou paysan qui le viole, l'usurpe, le conteste ou le modifie, qu'il soit exclu de la communion des Chrétiens et proscrit de la participation au corps et au sang du Christ et soit ainsi laissé à la misère et à l'abomination de ce siècle, et soit ensuite l'objet de la vengeance perpétuelle du Seigneur et souffre les peines de l'incendie éternel avec Judas.

C'est donc ce document administratif qui est à la source de l'une des légendes les plus glorieuses de l'histoire du monastère : celle de l'apparition miraculeuse des saints Jacques et Émilien à la bataille de Hacinas. En effet, cette légende, qu'elle soit créée de toutes pièces par Fernandus, ou qu'elle soit simplement rapportée par écrit pour la première fois et donc rendue « officielle » grâce à son texte à teneur administrative, naît véritablement grâce à ce document falsifié. Comme en ce qui concerne Clavijo, ce document et son contenu connaîtront une destinée spectaculaire puisqu'ils seront repris dans divers ouvrages de différentes natures, et en particulier dans le poème hagiographique de Berceo, *Vida de San Millán*, qui contribuera à les diffuser considérablement.

La nécessité de mettre en place – ou d'« officialiser » – un tribut constitue donc le point de départ d'au moins deux miracles de matamores. Ces légendes rapportées dans des documents officiels censés émaner du roi d'une part, et du comte de Castille d'autre part, témoins et bénéficiaires du miracle, font d'emblée accéder ces légendes au statut de fait historique avéré et les font, par conséquent, entrer directement dans l'Histoire. Quelques décennies après l'apparition de la première légende de saint Jacques *miles Christi*, les prélats de Compostelle ainsi que ceux de San Millán ont compris tous les avantages qu'ils pouvaient tirer de cette figure de saint protecteur, défenseur des Chrétiens face à l'oppresseur musulman.

B. Enjeux économiques et politiques ? L'exploitation de la figure de saint Jacques dans le *Privilegio des vœux de Ramire I^{er}*

De nombreux chercheurs ont souligné l'incroyable manne qu'était devenu le *Voto de Santiago* pour le chapitre compostellan, d'autant plus que la Reconquête avançait et que de nouvelles populations y étaient soumises⁶⁷. Les enjeux économiques, s'il est évident qu'ils n'étaient pas négligeables, ne seraient toutefois pas le moteur qui poussa les prélats de Compostelle à élaborer le fameux privilège. C'est en tout cas l'opinion, extrêmement bien argumentée, d'Ofelia Rey Castelao, qui dans son étude commence par montrer que si le privilège institutionnalise la rente, il ne la crée pas complètement. En

Ce privilège a été élaboré et confirmé deux fois en l'ère 970. Par notre Seigneur Jésus Christ, qui règne dans les cieux et sur la terre, sous le pouvoir de qui se trouve Fernan González, comte de toute la Castille, alors que García Sanchez règne à Pampelune et Ramire à León ».

⁶⁷ F. MÁRQUEZ VILLANUEVA résume dans sa synthèse sur saint Jacques les opinions de ces prédécesseurs en taxant saint Jacques de « eje económico de una maquinaria fiscal de primer orden », in *Santiago : trayectoria de un mito*, Barcelona, Ed. Bellaterra, 1994, p. 190.

effet, il s'agirait d'une pratique déjà ancienne car la population était déjà soumise à un tribut, le texte ne faisant qu'officialiser et amplifier le paiement de ce dernier⁶⁸. Les objectifs principaux du chapitre de Compostelle seraient quelque peu différents :

Nuestra opinión se inclina al siguiente pensamiento : una fórmula de renta eclesiástica peculiar, – « adras », « censo »... o cualquier donativo que se asemejase formalmente al futuro « voto » – es aprovechada para constituir a mediados del siglo XII una renta, el Voto, de espectro geográfico más amplio, justificado tal vez por el afán de definición territorial del Arzobispado de Santiago frente a los intereses de Toledo y Braga. La redacción del privilegio de Ramiro I no tendría como finalidad el constituir una nueva renta de la nada, sino servirse de una base previa para dar consistencia a un intento de unificar una amplia zona geográfica bajo una práctica común, el pago del Voto. [...] ese supuesto amaño carecía en principio de afán de lucro ; las pruebas para demostrarlo son dos : Que la práctica parece quedar aletargada por un amplio espacio de tiempo, una etapa en la que la Iglesia de Santiago recibe abundantes donaciones y en la que las peregrinaciones vierten sobre ellas pingües beneficios. Que se establecen una serie de concordias con otros obispos e iglesias que pasan, a partir de fines del XII y principios del XIII, a percibir los Votos en sus respectivas áreas de influencia [...] ⁶⁹.

Elle ajoute également que si le facteur économique existe, il n'est pas primordial, en tout cas dans un premier temps, jusqu'à la fin du XV^e siècle :

Si no queremos prescindir del factor económico, hemos de situarlo necesariamente en un tercer lugar en la escala de prioridades. Contribuye a relegarlo el hecho de que la paga del Voto parece ser mayoritariamente voluntaria hasta fines del XV, momento en que factores como la decadencia de las peregrinaciones, la presencia en la Mitra de prelados ambiciosos [...] y una nueva base documental – la concesión del Voto de Granada por los Reyes Católicos – impulsaron a la Iglesia compostelana a iniciar un proceso de implantación de la renta que no se detendrá hasta fines del siglo XVII⁷⁰.

Jusqu'au XV^e siècle donc, il semblerait que la figure de saint Jacques matamores, apôtre et patron, défenseur des Chrétiens, n'ait pas été utilisée à des fins purement économiques puisque l'Église de Compostelle percevait de nombreux bénéfices, tirés de l'ancienne redevance, mais surtout des donations et des pèlerinages. Cependant, après cette date, il est évident que la donne change. L'Église de Compostelle prend conscience de la manne que pouvait représenter un tel impôt, compte tenu de la population qui y était désormais soumise, grâce aux successives campagnes de Reconquête, d'autant que les revenus du

⁶⁸ Au sujet des divers tributs perçus par Compostelle avant le *Voto de Santiago*, et sur la mise en place de ce dernier nous renvoyons à l'étude de F. LÓPEZ ALSINA, *La Ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*, Santiago de Compostela, Ayuntamiento, Centro de Estudios Jacobeos, Museo Nacional de Peregrinaciones, 1988, pp. 181 et suiv.

⁶⁹ O. REY CASTELAO, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.

pèlerinage sont en baisse. D'ailleurs, les importants efforts de Compostelle pour défendre le *Voto* face à ses nombreux détracteurs, qui se multiplient au XVI^e siècle, est tout à fait symptomatique du vif intérêt – en grande partie économique – que cet impôt suscitait alors⁷¹. Il faut dire que la redevance avait atteint des sommets grâce à l'imposition du tribut dans tout le royaume de Castille par les Rois Catholiques, y compris l'ancien royaume de Grenade nouvellement conquis, et grâce à un recouvrement plus organisé et systématique. Il ne faut pas non plus minimiser un autre facteur, celui de la traduction de ce document en langue vernaculaire. Ofelia Rey Castelao affirme à ce propos que :

El privilegio, redactado en latín, fue traducido al castellano en fecha imprecisa aunque sin duda antes del siglo XV, como también lo fue al portugués. A nadie se le oculta que la traducción implicaba un interés propagandístico por parte de los beneficiarios de la renta, [...] se perseguía con ello hacer llegar a los contribuyentes el significado sagrado del Voto y hacerles conocer los hechos milagrosos de los que el Voto había sido consecuencia⁷².

Mais, à l'origine, les prélats de Compostelle semblent avoir utilisé la nouvelle figure de l'apôtre au point de vue politique. Le privilège des vœux aurait en effet principalement servi à unifier et soumettre divers territoires à leur contrôle, en leur rappelant ce qu'ils devaient à saint Jacques et, par là même, à l'Église de Compostelle qui possédait les restes sacrés de cet illustre défenseur. De fait, Compostelle avait jusqu'alors joué un rôle de premier plan dans l'Espagne reconquise. Depuis le IX^e siècle, elle était le centre de cette Espagne chrétienne, car elle était le siège apostolique, unique Eglise d'Espagne à pouvoir se targuer de posséder, comme Rome, les reliques d'un apôtre du Christ. Elle était en outre la destination de nombreux pèlerins, l'un des trois principaux sanctuaires de la Chrétienté. C'est d'ailleurs ces arguments sur lesquels vont s'appuyer les prélats de Compostelle pour obtenir de Rome le statut de capitale de province métropolitaine. Après de dures négociations, Diego Gelmírez, archevêque de saint Jacques du début du XII^e siècle, et commanditaire de la célèbre *Historia Compostelana*⁷³, parvient enfin à l'obtenir en 1124⁷⁴. Malgré tout plusieurs facteurs vont jouer contre Saint-Jacques de Compostelle.

⁷¹ Nous reviendrons plus en détail, dans notre prochain chapitre, sur l'amplification des polémiques concernant le paiement de cette redevance, en particulier sur les « *pleitos grandes* » et sur les intérêts de Compostelle de défendre le privilège.

⁷² *Ibid.*, p. 8.

⁷³ Il s'agit d'une chronique compostellane qui rapporte les faits de Gelmírez depuis 1100 jusqu'à 1139, alors qu'il était évêque puis archevêque de Saint-Jacques. Parmi les auteurs supposés de cette chronique, si l'on en croit Emma Falque, on retrouve un certain Pedro Marcio, également auteur probable du *Privilegio de Ramire I*. Pour plus de détails sur cet ouvrage, ses objectifs et surtout le contexte de son élaboration, voir *Historia Compostelana*, E. FALQUE (éd.), Madrid, Akal, 1994.

⁷⁴ Rome avait tout d'abord concédé à Compostelle le statut de métropole qui revenait à l'origine à la ville de Mérida, mais avec comme condition que ce dernier fût restitué à cet archevêché dès la libération de la ville. Cette condition ne convenait bien entendu pas à Gelmírez qui œuvra jusqu'à ce que cette clause fût annulée en

D'une part, l'avancée significative de la Reconquête contribuait à l'isoler si bien qu'elle était de plus en plus excentrée par rapport à ces nouveaux territoires reconquis. Elle se trouvait de fait « *relegada en su rincón peninsular, sin el protagonismo impulsor de los siglos IX, X y XI* »⁷⁵. D'autre part, les vellétés de Tolède, ancienne métropole de l'Eglise wisigothique, qui souhaitait retrouver son ancien statut de métropole et échapper ainsi à la domination compostellane, portèrent un coup fatal à Saint-Jacques. En effet, lorsque le siège métropolitain de Tolède est restauré et que la primauté ecclésiastique est concédée à son archevêque à la fin du XI^e, en 1088, de fortes oppositions de la part des archevêques et évêques des autres métropoles de la péninsule, Braga, Tarragone et Saint-Jacques, voient le jour⁷⁶. Mais, comme le remarque Rivera Recio, Compostelle ne peut avancer l'argument géographique et doit appuyer toute sa défense sur la possession du corps de saint Jacques :

Si Braga y Tarragona veían levantarse más cada año la muralla política para encastillarse en su negativa de sumisión al primado, Compostela, integrada dentro del reino castellano-leonés, carecía de recursos de fuerza y únicamente podía presentar en apoyo de su independencia eclesiástica la congruencia de que así parecía convenir a una sede enriquecida con el cuerpo del apóstol ; esto era – según su raciocinio – lo menos que se podía conceder para dignificar a una sede apostólica, puesto que las demás que poseían semejante galardón eran o patriarcados o, como Roma, cabeza y centro de la catolicidad⁷⁷.

La présence des reliques de saint Jacques est donc habilement utilisée par les prélats de Compostelle, en particulier par Gélmirez, pour asseoir leur pouvoir et défendre leur position face aux prétentions grandissantes d'une Tolède restaurée. Malgré tout, les difficultés de Compostelle se font sentir, elle reçoit plusieurs injonctions des souverains mais aussi des pontifes romains de se soumettre à Tolède, ce que refusent de faire Gélmirez, mais aussi son successeur :

El nuevo electo de Compostela, don Pelayo, partió para recibir del papa la confirmación metropolitana y el palio a principios de 1154. Ordenóle el papa la sumisión al primado, pero don Pelayo rehusó hacerlo aduciendo como razones que siendo su iglesia poseedora del cuerpo del apóstol Santiago convenía que no fuera sometida a tal dependencia. [...]

1124. Pour les détails sur les tractations de Gélmirez, voir notamment les pages introductives de E. FALQUE, *op. cit.*, F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, « La ofensiva eclesiástica compostelana », pp. 223-253 et « El final de la gran época », pp. 255-268.

⁷⁵ O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 10.

⁷⁶ Sur les oppositions des autres métropoles, J.F. RIVERA RECIO, *art. cit.*, pp. 51-87.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 62.

Suponemos que el cardenal Jacinto escuchó a los dos interesados y estimó valederas las razones de don Pelayo, que solamente pudo aducir de la posesión del cuerpo del apóstol, convertido en centro de las peregrinaciones europeas y base de la exaltación y privilegios de la sede.

En vista del favorable informe del legado, Anastasio IV, con manifiesta precipitación y contra el parecer de la mayor y sensata parte de los cardenales, expidió la bula *Et iustitie ratio*, donde en atención a las súplicas compostelanas, y por la reverencia debida al cuerpo del apóstol, se determina, entre otros privilegios, la exención para ella de la potestad primacial⁷⁸.

Ainsi, si Compostelle était parvenue à résoudre une partie du problème en échappant à la domination de Tolède, elle perdait toutefois une partie des privilèges auxquels elle aspirait. En outre, elle courait, à tout moment, le risque de perdre encore davantage de ses prérogatives. Sachant que sa défense était essentiellement basée sur la figure de saint Jacques, comment ne pas considérer le *Privilège des vœux de Ramire I^{er}*, écrit selon toute vraisemblance entre 1150 et 1154, comme une nouvelle réponse aux « attaques » de Tolède ? L'avantage de ce document était double. Il permettait en premier lieu de remettre saint Jacques de Compostelle, malgré son éloignement géographique, au centre des opérations de Reconquête et de l'Espagne chrétienne, grâce au rôle de premier plan tenu par l'apôtre. La nouvelle dimension de la figure de saint Jacques permettait ainsi d'unifier les nouveaux territoires chrétiens en les soumettant à un tribut unique et en faisant d'eux des vassaux de Compostelle. Il semblerait donc bien que ce document si controversé trouve son origine dans des manœuvres politiques. Il s'agissait ensuite de valoriser, et même d'« actualiser » la figure de saint Jacques, en faisant de lui le Capitaine des armées chrétiennes et le défenseur des royaumes d'Espagne face à l'oppresseur musulman, puisque, depuis le départ, c'était sur cette figure que reposait toute la stratégie défensive de Compostelle face aux prétentions de sa grande rivale Tolède.

C. Le Privilège des vœux de Fernán González et ses versions Romance : économie et propagande

La falsification émanant du monastère de San Millán voit donc le jour quelques décennies plus tard, et la proximité de ces deux documents, au niveau de leur forme, ainsi que de leur contenu, pousse à croire que le premier document a influé sur le second. De même, dans les deux cas, il s'agit d'officialiser un tribut qui était jusque-là volontaire :

Se forjó el documento por fines económicos, o sea, con el propósito de inducir a los pueblos de Castilla, con autoridad de un voto ofrecido solemnemente a San Millán por su antiguo conde

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 40-41.

soberano, a satisfacer determinadas limosnas al Santo con carácter obligatorio, habiendo tenido hasta entonces el de pura devoción particular o libre concesión de municipios, si bien constituyera y a una costumbre general, y por ende con cierta fuerza de ley. En este documento se ve palpablemente el propósito de implantar en Castilla un voto semejante al de Santiago, extendiéndose precisamente a los pueblos castellanos donde no se cobraba éste, o sea, hasta el río Carrión o cuando menos el Pisuerga, de cuyos términos al este no pasaba el de Santiago⁷⁹.

La question est donc celle des enjeux. L'intérêt économique est-il celui qui prime comme semble le penser cet auteur ou bien est-ce l'intérêt politique comme dans le cas du privilège précédent ? C'est l'opinion d'Ofelia Rey Castelao qui affirme que :

[...] muy probablemente el diploma de los Votos de San Millán haya sido una invención toledana para contrarrestar la base documental que la Iglesia de Santiago se garantiza con el aprovechamiento del privilegio ramirense⁸⁰.

Pourtant, rien ne prouve que ce soit le cas et que le chapitre tolédan ait organisé une riposte sous forme de la mise en place d'un privilège qui concurrencerait celui de saint Jacques. Malgré tout, il faut avouer que ce privilège, qu'il émanât de Tolède ou non, comportait un énorme avantage pour la métropole qui se trouvait en Castille. En effet, ce document permettait d'échapper à la volonté de domination compostellane basée sur la figure de saint Jacques et, depuis les années 1150, particulièrement sur l'aide providentielle qu'il avait apportée aux Chrétiens. Avec le privilège de Fernán González, il apparaît clairement que le comte de Castille et son peuple étaient secourus par saint Émilien et non saint Jacques qui était venu en aide à Ramire II et aux Léonais. Ce document représentait donc un énorme avantage politique pour Tolède qui, au XII^e et au XIII^e siècles cherchait à se démarquer de Compostelle. Elle ne pouvait certes pas s'appuyer sur la présence des reliques de l'apôtre, mais cherchait par tous les moyens à compenser ce manque : la présence d'un saint militaire sur le même territoire, compagnon de saint Jacques, défenseur attitré de la Castille, ne pouvait représenter que des avantages. Par ailleurs Tolède s'appuyait également sur le culte marial dont ses défenseurs, comme Rodrigue Jiménez de Rada, chroniqueur et archevêque de la ville, revendiquent la supériorité par rapport au culte de l'apôtre et affirment qu'il correspond davantage aux nouveaux idéaux religieux⁸¹. En même temps, ils sèment le doute et jettent

⁷⁹ P. SERRANO, cité par B. DUTTON, *op. cit.*, p. 55.

⁸⁰ O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 37.

⁸¹ K. HERBERS, *Política y veneración de santos en la Península Ibérica, desarrollo del « Santiago Político »*, Poio, Fundación cultural Rutas del románico, 2006, pp. 87-88, F. FITA, *Santiago de Galicia. Nuevas impugnaciones y nueva defensa, Razón y Fe*, 1902, année 1, tome 2, pp. 178-195, dont une édition du IV^e Concile de Latran, pp. 182-195.

le discrédit sur la figure de saint Jacques. C'est par exemple ce que fait Rodrigue Jiménez de Rada lorsque, en plein IV^e Concile de Latran, il affirme que la venue en Espagne de l'apôtre saint Jacques n'a jamais eu lieu⁸². Il apparaît clairement que les intérêts contradictoires de Tolède et de Compostelle ne facilitent pas les relations entre les deux métropoles et que leur rivalité atteint des sommets en ce début de XIII^e siècle. Peut-on en déduire que l'enjeu du *Privilegio des vœux de Fernán González* était donc essentiellement politique et émanait de Tolède ? Rien n'est sûr, d'autant que Rodrigue, dans sa chronique *De Rebus Hispaniae*, écrite quelques années après la falsification du *Privilegio*, ne mentionne aucune intervention de saint Émilien à la bataille de Hacinas. En revanche, on peut aisément comprendre pourquoi les défenseurs de Tolède ont utilisé ce motif pour contrecarrer les ambitions de Compostelle. Que le *Privilegio de San Millán* ait comme objectif de riposter contre les appétences du chapitre compostellan est aussi ce que pense Fernando López Alsina, même si son interprétation est un peu différente puisque, selon lui, ce document serait un moyen de mesurer les effets du *Privilegio des vœux de Ramire I^{er}* :

Según el traslado de Pedro Marcio, la concesión genuina abarcaba ya todo el territorio de la *Hispania*, ocupada o por reconquistar. Esta novedad tenía como consecuencia inmediata : la parte del reino al este del Pisuerga era elemento constitutivo de *Hispania* y el Voto de San Millán quedaba directamente cuestionado. ¿ La batalla decisiva no se había librado en Clavijo, a 35 km. de San Millán ? El cenobio riojano se vio obligado a reaccionar. Su réplica es el texto que conocemos como Privilegio de Fernán González del año 934⁸³.

L'objectif serait donc à la fois politique et économique. Brian Dutton, dans son étude sur la *Vida de San Millán* et sur les sources de ce poème hagiographique, propose encore une autre interprétation quant aux motivations des clercs de San Millán lorsqu'ils élaborent le *Privilegio*. De fait selon lui, c'est le facteur économique qui est essentiel dans la décision prise par le monastère de San Millán de falsifier ce document, et dans celle du poète Berceo de le reprendre dans son hagiographie :

Cuando a lo largo del siglo XII, se fundaron muchos nuevos centros de peregrinaje, San Millán fue perdiendo su casi monopolio en la región navarro-castellana, y en consecuencia las donaciones tradicionales al monasterio iban disminuyendo. En consideración de estos factores, la composición de la *Vida de San Millán* no puede tenerse ni por ingenua ni por desinteresada. Por grande y sincera que fuera la devoción de Berceo al monasterio y a su santo, la falsificación del Privilegio y las condiciones

⁸² *Ibid.*, p. 188. ; J.L. BARREIRO RIVAS, *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa medieval*, estudio del camino de Santiago, Madrid, Ed. Tecnos, 1997, p. 114.

⁸³ F. LÓPEZ ALSINA, *op. cit.*, p. 186.

económicas que daban en el monasterio tienen a la fuerza que ser base de su idea de componer dicha obra. Las dificultades dieron lugar a la falsificación del Privilegio de Fernán González, y probablemente explican también los documentos que se forjaron sobre las varias traslaciones de las reliquias de San Millán⁸⁴.

Dutton rappelle également que le *Privilège* a en effet très probablement été rédigé par Fernandus, majordome de San Millán, tandis que Berceo en était notaire et que cette position dans la hiérarchie du monastère expliquait leur implication dans cette opération de falsification :

Tantos documentos falsos utilizados por Fernandus en sus obras, todos ellos de suma importancia, nos imposibilitan aceptar que no se diera cuenta de su falsedad y hasta nos inclinan a considerar que él mismo los forjara. Casi todos se emplearon en los pleitos litigados por el monasterio en el siglo XIII, y suelen aparecer cuando más hacen falta. Todos proporcionan ventajas económicas para el monasterio, y si Fernandus el autor es, en verdad, Fernando Garcéz el mayordomo de San Millán, no es de maravillar que en esta capacidad desempeñara un papel importante en la elaboración de los documentos falsos. Berceo también debe haber tenido su parte, como notario del abad. Sería más de maravillar su ignorancia de lo que pasaba que su participación en ello⁸⁵.

D'autres indices, de nature textuelle cette fois, font pencher vers une même interprétation, à savoir que les enjeux économiques et propagandistiques étaient primordiaux. En effet, nous avons vu plus haut que l'auteur du document est très précis quant à la nature du tribut pour chaque zone géographique et n'hésite pas à proférer des menaces envers qui ne paierait pas. D'ailleurs, au niveau quantitatif, la partie consacrée au paiement de la redevance est beaucoup plus longue que la partie destinée à exposer la légende qui y donne lieu, puisqu'elle représente environ deux tiers du *Privilège* contre seulement un tiers. Il s'agirait donc bien de dessiner avec précision les contours de la zone soumise au tribut, de le faire connaître et de faire en sorte que personne, dans ce territoire, n'y échappe. Pourtant, la dimension politique n'est pas complètement absente de ce document. En effet, la double intervention de saint Émilien et saint Jacques, et plus encore les invocations de Ramire de León qui s'en remet à saint Jacques tandis que le comte de Castille et le roi de Navarre s'en remettent à saint Émilien, « *patrie defensionem* », marque bien une certaine volonté d'indépendance de la Castille et de la Navarre par rapport au León et à Compostelle. Les enjeux de ce document, destiné à

⁸⁴ B. DUTTON, *op. cit.*, p. 185. C'est aussi l'opinion de F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 81 : « en el siglo X conoce el monasterio una prosperidad sin precedentes, gracias a la generosidad y protección de la nobleza y reyes de Navarra. [...] Continúa ascendiendo en prosperidad hacia finales del siglo XII, en que comienza a dejarse sentir la competencia de otros centros de peregrinación. Tal decadencia pudo influir en la composición de *Millán* como instrumento propagandístico del santo y su monasterio ».

⁸⁵ *Ibid.*, p. 82.

amplifier, diffuser et officialiser une pratique votive traditionnelle, sont donc nombreux et complexes, puisque se mêlent étroitement économie et politique. Par ailleurs, l'intérêt majeur de ce document est bien de donner naissance à la figure de saint Émilien matamores, figure popularisée, quelques décennies plus tard par le poète et hagiographe Berceo.

III. LES MATAMORES DANS LES HAGIOGRAPHIES MEDIEVALES

A. La bataille de Hacinas chez Berceo, quels enjeux ?

Si l'on en croit Brian Dutton, la situation ne serait pas très différente dans l'œuvre de Berceo et les objectifs sembleraient être sensiblement les mêmes. Selon le critique, la figure de saint Émilien matamores est, dans cet ouvrage, habilement utilisée pour justifier la nécessité de payer l'impôt, auquel l'auteur consacre un grand nombre de vers : en effet, l'épisode de la bataille de Hacinas et du *Privilege* qui en est la conséquence représente cent vingt *cuadernas*, soit environ un quart du récit. En outre l'auteur, à plusieurs reprises, rappelle à ses lecteurs, ou auditeurs – notons que les œuvres de Berceo étaient vraisemblablement lues à haute voix⁸⁶ – qu'il est essentiel de payer le tribut. En effet, Berceo ouvre son texte avec une claire allusion au *Privilege*:

Qui la vida quisiere de sant Millán saber,
e de la su istoria bien certano seer,
meta mientes en esto que yo quiero leer :
verá adó embían los pueblos so aver.

Secundo mi creencia, que pese al Pecado,

⁸⁶ L'appel aux *oyentes* est fréquent dans les oeuvres de Berceo, et en particulier dans *La Vida de San Millán*. Dès la première strophe, l'auteur dit en effet :

« Qui la vida quisiere de sant Millán saber,
e de la su historia bien cercano seer,
meta mientes en esto que yo quiero leer [...] » (p. 85.)

Selon Michael Gerli, « en toda la obra de Berceo [...] hay llamadas al auditorio a que oiga la lectura y se notan al principio de algunas narraciones súplicas al público a que se quede a escuchar el resto de la recitación [...]. En vista de estas apelaciones a escuchar, no es difícil afirmar la presentación oral de esta poesía e imaginar su lectura en voz alta durante la refacción de los peregrinos que se encontraban en numerosos hospitales a lo largo del Camino de Santiago en España », in BERCEO, *Milagros de Nuestra Señora*, M. GERLI (éd.), Madrid, Cátedra, 1996, p. 19. Tous les chercheurs ne sont pourtant pas d'accord avec ces conclusions, notamment G.B. GYBBÓN-MONNYPENNY, « The Spanish *mester de clerecía* and its intended public » in *Medieval Miscellany presented to Eugène Vinaver*, Manchester, Whitehead, 1965, pp. 230-244.

Sur l'émission et la réception des œuvres de Berceo, il existe une bibliographie abondante. Nous renvoyons donc à la bibliographie complète jointe dans le volume d'annexes, ainsi qu'à la synthèse élaborée par F.J. GRANDE QUEJIGO, « El público de Berceo » et « La cuaderna vía, instrumento de transmisión », in *Hagiografía y difusión en la vida de San Millán de la Cogolla de Gonzalo de Berceo*, Logroño, Instituto de estudios riojanos, 2000, pp. 191-200 et 203-236.

en cabo quando fuere leido el dictado,
aprenderá tales cosas de que será pagado
de dar las tres meajas no li será pesado⁸⁷.

Et, lorsqu'il introduit l'épisode des Vœux, Berceo se plaint de voir que la population ne se soumet plus au paiement de la redevance, aussi condamne-t-il fermement cette attitude en avertissant les tributaires potentiels que le non-paiement constitue un péché :

Pero bien me semeja razón e aguisado
descobrir la razón como fue levantado,
ca quando entendiéredes sobre qué fue mandado,
dizredes qui l retienne qe faze grand pecado⁸⁸.

Cada tierra qé deve secund qe fue mandado,
dizlo el privilegio ond esto fue sacado ;
mas non sé por quál guisa ca todo es cambiado,
por qequiere qe sea es muy grand el pecado⁸⁹.

Par ailleurs, à plusieurs reprises il insiste sur la légitimité de ce tribut qui a été mérité par saint Émilien – « *quando ganó los Votos* » qu'il répète aux vers 362d et 364d, « *quando ganó el precio / rico de grand manera* » v. 363d⁹⁰, et culpabilise ceux qui ne paieraient pas en insistant sur la dette qu'ils ont envers le saint :

Amigos e sennores, entenderlo podedes,
qe a estos dos santos en debda lis yazedes ;
d'esto seet seguros, qe bien vos fallaredes
si bien lis enviáredes esto qe lis devedes.

Ricament lo ganaron e bien lo merecieron,
ca grant era la cuita a la qual acorrieron ;
Dios nos dé la sue gracia, ca en buena nacieron,
bien fizieron en vida mejor deqe murieron⁹¹.

⁸⁷ G. DE BERCEO, *Vida de San Millán*, p. 85.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 150.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 172-173.

Un autre point de son argumentation destinée à légitimer le tribut est sa confirmation par Rome, qui a pour corollaire la menace d'une possible excommunication des mauvais payeurs :

Y metieron las villas menudas e granadas,
las que por poblar eran tan bien com las pobladas ;
fueron del apostólico de Roma confirmadas,
que las que no lo diessen fuessen descomulgadas⁹².

Enfin, comme dans le *Privilegio*, Berceo s'attarde longuement sur les zones soumises à l'impôt, ce qui ne peut être, bien entendu, anodin, et renvoie à la volonté de favoriser le paiement du tribut perçu par son monastère. De fait, nombre de critiques s'accordent sur le fait que les œuvres de Berceo sont « publicitaires » et contribuent à promouvoir le monastère de San Millán⁹³. La *Vida de San Millán* ne dérogerait donc pas à cette règle : cette œuvre permettait à la fois de promouvoir le monastère, en faisant l'apologie de son saint patron, mais aussi de diffuser à plus grande échelle le *Privilegio* grâce à sa traduction en langue vernaculaire et grâce à l'utilisation de la *cuaderna vía*. Ainsi Brian Dutton conclut-il son analyse sur les objectifs de Berceo en affirmant que :

Berceo aumenta la eficacia del Privilegio forjado, dándole forma romance y dando a ésta una gran difusión *que la pueda saber toda la gent* (*San Lorenzo*, 1b). No había mejor manera de publicar los Votos y dar más publicidad a su monasterio, si no escribir la historia del santo en romance para la presentación oral, y emplear esta historia romance como vehículo para las materias del Privilegio falso⁹⁴.

Malgré tout, ce n'est pas l'avis de Grande Quejigo qui affirme, quant à lui, que :

Atendiendo a la realidad histórica y económica del monasterio en el siglo XIII, hay motivos para pensar que las tesis propagandistas no dan cuenta cabal de la intención del poeta. Los litigios económicos de San Millán se solucionaron con la falsificación de documentos latinos. El pago de los Votos, que nunca fueron una fuente esencial de la economía del monasterio, se consigue gracias a la decidida protección de los reyes, no desde la labor propagandística de los juglares o de los monjes⁹⁵.

Ainsi ce critique remet en cause la thèse selon laquelle l'œuvre de Berceo était destinée à favoriser le paiement de cet impôt. Or la question reste entière dans la mesure où il est

⁹² *Ibid.*, p. 169.

⁹³ En effet, toutes les hagiographies de Berceo traitent de saints locaux, ou intimement liés au monastère.

⁹⁴ B. DUTTON, *op. cit.*, p. 185.

⁹⁵ F.J. GRANDE QUEJIGO, *op. cit.*, p. 311.

impossible de nier que le privilège de Fernán González tient une place prépondérante dans cet ouvrage, que le poète incite clairement les lecteurs et auditeurs à accomplir leur devoir et à payer le tribut, et qu'il condamne ouvertement ceux qui ne s'y soumettent pas. Pourquoi donc un tel engagement si effectivement le paiement de cet impôt ne peut résoudre la crise économique que connaît le monastère ? Grande Quejigo apporte une réponse à cette question en assurant que si la santé économique n'est pas en jeu ici, en revanche la santé religieuse l'est :

Devoción e ideología vuelven a conjugarse en el momento más propagandístico del texto, porque la economía del monasterio no depende de los Votos de San Millán, sino que es la salud religiosa de Castilla la que depende de que el tributo se mantenga. Nacido de la devoción popular al santo, su decaimiento no es sólo el declive económico del señorío monacal, es sobre todo la pérdida de un compromiso vital con sus propias creencias religiosas. Ante ello, el clérigo de Berceo al tiempo que defiende a su monasterio edifica su feligresía recordándole pastoralmente los deberes de su religión [...] ⁹⁶.

Nous ne pouvons prétendre trancher la question ici, et la position de Dutton, comme celle de Quejigo, nous semblent contenir chacune une part de vérité, d'autant qu'elles ne sont pas radicalement opposées et incompatibles. Les deux critiques s'accordent en effet sur un point : le *Privilege* des vœux tel qu'il est repris par Berceo est un texte de propagande destiné à panser le monastère de San Millán de ses problèmes qu'ils soient d'ordre économique ou plus proprement religieux, de l'ordre de la dévotion, ou bien encore les deux. En somme, il apparaît que les enjeux sont multiples et que la figure de saint Émilien a été utilisée à divers niveaux. Du point de vue économique, la figure de saint Émilien matamores a très probablement été salutaire pour les finances du monastère. Du point de vue publicitaire aussi, la militarisation de ce saint local a sans aucun doute contribué à augmenter la dévotion envers lui et par là même a profité au rayonnement du centre religieux qui lui est consacré. Du point de vue politique, elle a résolument servi les intérêts de Tolède, de la Castille, et du monastère lui-même contre Compostelle, même si ce n'est peut-être pas cela qui est à l'origine de la militarisation de la figure de saint Émilien. Malgré tout, il semble que la solution soit apportée par Fernando Baños, qui, dans son ouvrage sur le genre hagiographique au Moyen Âge s'intéresse également au poème de Berceo. Lui non plus ne partage pas entièrement l'avis de Dutton, affirmant que :

Por otro lado, de ser el resto de la obra una mera introducción [à l'épisode des Vœux], lo lógico sería que la Vida se cerrase con la historia de los votos, pues el comienzo y el final son los lugares más

⁹⁶ *Ibid.*, p. 161.

relevantes, dejando, sobre todo el final, una huella más profunda en la memoria de los receptores. Sin embargo, las últimas coplas relatan otros milagros que suelen repetirse en el monasterio, lo que podría interpretarse como un intento de acercar el tiempo al protagonista.

Finalmente, puesto que la historia de los votos se basa en fuentes distintas a la *Vita* escrita por San Braulio de Zaragoza, si Berceo hubiera deseado exclusivamente propagar los votos, nada le impediría limitarse estrictamente a dicho episodio, ofreciendo simplemente una versión en romance de privilegio, como la que en efecto se escribió, cuyas relaciones con *Millán* estudia Dutton. Por el contrario, Berceo acude al género hagiográfico, cuyas formas y contenidos tradicionales, esencialmente respeta, e, incluso si admitiésemos que la estructura hagiográfica es solo un medio, una excusa, es de suponer que el autor fuese consciente de que, al asumir la tradición hagiográfica, los receptores interpretarían la Vida partiendo de una expectativa condicionada por el género⁹⁷.

De fait, s'il est vrai que les *Votos* occupent, au niveau quantitatif, une grande partie de l'œuvre, il ne semble pas que cet épisode soit à l'origine de la rédaction du poème. L'auteur a délibérément choisi d'écrire une *Vie* et ne s'est pas exclusivement consacré aux miracles, encore moins à un seul des miracles, celui de l'intervention miraculeuse à Hacinas. Rappelons que, dans la *Vida de San Millán*, nous retrouvons, outre le récit de sa vie⁹⁸ (strophes 1 à 293), celui de sa mort (294-316), et enfin, après une transition, celui des miracles *post mortem* suivis d'une courte conclusion (323-489) dans lesquels s'inscrit l'épisode des *votos* (362-481). Certes, l'évocation de l'épisode d'Hacinas tient une place prépondérante, mais il ne peut toutefois effacer le récit de la vie et donc des vertus du saint, ni même celui des nombreux autres miracles, de nature diverse, accomplis grâce à son intercession : six guérisons, cinq exorcismes, une résurrection, deux prémonitions, onze miracles « pratiques » dont trois luttes contre le diable ! La légende de saint Émilien à Hacinas semble donc bien s'intégrer dans un projet global, différent d'une simple mise en *romance* du privilège, et servir les objectifs simples mais ambitieux de l'hagiographe : louange et dévotion, exemplarité et édification. En outre, et comme le souligne à juste titre Grande Quejigo, le rôle de l'hagiographe est de « *dar cuenta de la memoria del culto del santo viva en su monasterio en el siglo XIII* »⁹⁹, or l'épisode des vœux apparaît comme incontournable dans la légende de ce saint depuis la falsification du privilège. Comment taire un épisode si glorieux de la légende de saint Émilien et qui pouvait contribuer à favoriser tous les objectifs de l'hagiographie ?

Par ailleurs, ce même critique, s'appuyant sur les opinions de Fernando Baños Vallejo, Isabel Uría ou encore Jesús Menéndez Peláez, souligne avec justesse que Berceo écrit dans un contexte particulier, celui de la réforme du IV^e Concile de Latran, et que son

⁹⁷ F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 201.

⁹⁸ Le récit de la vie comprend plusieurs séquences : son enfance, la vie érémitique, le sacerdoce, les miracles *in vita*.

⁹⁹ F.G. GRANDE QUEJIGO, *op. cit.*, p. 244.

œuvre est largement influencée par les décisions prises lors de ce concile¹⁰⁰. Ainsi, face à la nécessité de moraliser et de former l'Eglise et les clercs, ses ouvrages se font didactiques et catéchistiques. Destinés à la formation des clercs, ils servent aussi de matière première à la prédication et parviennent ainsi, dans un second temps, à pénétrer les esprits des fidèles. Le but est donc d'offrir aux religieux une littérature édifiante et un modèle de comportement, mais aussi une base pour leurs prédications. Mais le but est avant tout de susciter la dévotion, parmi les clercs et surtout parmi les fidèles. Dévotion qui se manifeste notamment grâce aux donations faites au monastère, telles le paiement du fameux *voto* :

El maestro Gonzalo, clérigo entendido, ofrece un ejemplo de los nuevos clérigos seculares y regulares que la Iglesia del IV Concilio de Letrán propugna. Tomándolas de la común cultura popular y local que comparte con sus feligreses, les señala abundantes costumbres devotas en las que los actos litúrgicos de culto al santo encuentran su sentido para los campesinos legos. Y, al tiempo, pretende ser cura de almas, invitando a la peregrinación y ayudando a que se cumpla con la canónica obligación, confirmada por el Papa, del tributo de los Votos. Todo ello en beneficio del santo, porque, aunque redunde en su monasterio, la intención comunicativa de la hagiografía pretende suscitar la devoción activa por San Millán de la Cogolla¹⁰¹.

Il apparaît donc que le miracle de saint Émilien à Hacinas a été intégré à l'hagiographie du poète de la Rioja pour des raisons sensiblement différentes de celles qui ont poussé Fernandus à falsifier le *Privilège des vœux de Fernán González*. La figure de saint Émilien matamores qui représentait clairement des enjeux politiques et économiques pour le falsificateur semble être réinvestie à des fins différentes par l'hagiographe, pour qui l'essentiel est d'édifier son lecteur, d'assurer la dévotion et de diffuser le culte d'un saint exemplaire, vertueux, excellent intercesseur et, accessoirement, soldat céleste. Mais il ne s'agit ici que de déterminer ce qui a poussé l'hagiographe à écrire la vie du saint patron de son monastère. Malgré tout, le fait que la nouvelle figure de saint Émilien puisse représenter d'autres enjeux – économiques, voire politiques – et améliorer la condition du monastère ne pouvait que constituer une raison supplémentaire pour Berceo de composer son poème.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 264 et suiv.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 185.

B. L'hagiographie : un genre différent pour des enjeux renouvelés. Le cas de saint Isidore

On a pu le constater dans l'exemple précédent, de la nature du document dépend la façon dont sont utilisés les légendes et les miracles des saints. Ainsi, même si une partie de la matière exploitée est la même dans divers ouvrages de nature différente, le but recherché par l'auteur sera différent. Après analyse d'une importante matière hagiographique médiévale, Fernando Baños Vallejo affirme d'ailleurs que :

La auténtica peculiaridad de cada género es otra : mientras que las colecciones de milagros tienen como finalidad fundamental la alabanza, la hagiografía, aunque presente los mismos elementos, ofrece un marco más amplio, otra perspectiva que viene dada por el contexto biográfico. De este modo las Vidas poseen al menos una *doble* finalidad: la alabanza y, fundamentalmente, la ejemplaridad¹⁰².

S'il y a effectivement des différences entre les genres hagiographiques eux-mêmes, entre les *Vies* et les compilations de miracles, comment imaginer qu'il en soit autrement des hagiographies et des chroniques ?

Lucas de Tuy, chroniqueur et hagiographe

Nous avons vu dans une précédente partie comment la figure des saints matamores, notamment celle d'Isidore de Léon, avait été largement utilisée par Lucas de Tuy dans son *Chronicon Mundi* à des fins politiques : elle lui permettait en effet de valoriser la couronne léonaise et de contrecarrer les prétentions grandissantes de Tolède. La question est donc de savoir s'il en est de même dans la compilation de miracles de saint Isidore qu'il commence à écrire quelques années plus tôt, et si l'enjeu de ce recueil est tout aussi politique que celui de la chronique. C'est ce que semble penser Patrick Henriët, après l'analyse détaillée du chapitre XXXII, celui de l'épisode de Baeza, qu'il dit emblématique du propos de Luc, central dans l'économie de l'ouvrage et servant « d'assise à l'ensemble de l'œuvre » :

Dans les *Miracula*, Lucas montre dans un cadre local l'action d'Isidore de Séville, par ailleurs très présent dans le *Chronicon*. La fonction politique du recueil est indéniable. La comparaison entre ces deux œuvres prouve qu'il n'y a pas différence de nature, en tout cas chez Lucas, entre historiographie et hagiographie [...]. Les *Miracula sancti Isidori* ont des fonctions diverses et complémentaires. À la différence de beaucoup d'œuvres hagiographiques moins ambitieuses, ils relèvent d'un projet qui

¹⁰² F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, pp. 74-75.

peut être qualifié de global. Il s'agit certes d'assurer la propagande directe du sanctuaire auquel est attaché Lucas, ce qui est classique, mais le recueil déborde largement cette préoccupation en développant longuement trois thèmes privilégiés : l'exaltation du mode de vie des chanoines réguliers installés depuis 1148, le rôle salvifique des sacramentaux et des sacrements, l'apologie, enfin, d'une monarchie castillano-léonaise présentée comme amie du docteur des Espagnes¹⁰³.

De fait, Patrick Henriët, dans cet article, affirme que si le miracle que rapporte Lucas de Tuy est relativement proche de celui de sa source, l'*Historia Translationis Sancti Isidori*, il s'en éloigne au moins sur un point essentiel : la désignation d'Alphonse. Pour l'auteur du récit de la translation, Alphonse est *imperator*, alors que pour Lucas, il est seulement *rex* ou *princeps*, en tout cas au début du récit. Il ne deviendra *imperator* qu'après la victoire de Baeza, passage vraisemblablement inventé par l'hagiographe, absent de toutes ses sources, et d'un intérêt politique majeur :

Ce passage essentiel [la dernière partie du chapitre XXXII] est en effet consacré au couronnement impérial d'Alphonse à León. Véritable point d'orgue du chapitre, la cérémonie nous est présentée comme une conséquence logique des deux sous-récits précédents : ce sont la prise de Baeza, puis l'installation des chanoines réguliers à Saint-Isidore qui la rendent possible. [...] Disons-le tout net, le récit du couronnement impérial d'Alphonse VII est un faux. De même que les scribes confectionnent des privilèges et des donations imaginaires pour défendre tel ou tel établissement religieux, Lucas invente pratiquement de toutes pièces une cérémonie qui fait de Saint-Isidore le centre de l'empire castillano-léonais. Combinant des faits réels et parfois célèbres, il en tire un récit de propagande qui n'a plus qu'un lointain rapport avec la réalité. [...] Cette réécriture n'a pas pour seul effet de souligner le rôle du « docteur des Espagnes » dans l'établissement d'une hégémonie castillano-léonaise sur la péninsule. Elle permet aussi de faire découler celle-ci de la seule lutte contre les infidèles, occultant du même coup les luttes entre Chrétiens. En ce premier tiers du XIII^e siècle, quelques années seulement après la victoire de Las Navas de Tolosa (1212), Lucas défend un idéal qui relève de moins en moins du mythe, celui d'une *Hispania* chrétienne unie contre l'islam¹⁰⁴.

Pour Henriët, Lucas de Tuy, lorsqu'il écrit son recueil de miracles n'a donc pas véritablement d'objectif différent que lorsqu'il écrit sa chronique : faire d'Alphonse VII l'empereur d'un territoire uni, par sa lutte contre l'Islam et sous le patronage de saint Isidore, au centre duquel se trouve León. Historiographie et hagiographie, loin de s'opposer, seraient tout à fait complémentaires et serviraient un même propos. La seule concession que fait Henriët est d'avouer que si la finalité est globalement identique, la méthode est quant à elle différente :

¹⁰³ P. HENRIËT, « Hagiographie et politique à León au début du XIII^e siècle : les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza » in *Revue Mabillon*, Paris, Brepols, 1997, n.s. 8, tome 69, p. 53-82, pp. 60-63.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 73-75.

En définitive, il s'agit toujours de montrer l'action de Dieu et de ses saints, mais selon des perspectives différentes. Lucas historiographe part du général et pose *a priori* un espace et un temps englobants, l'Hispania et son histoire. Il les remplit ensuite de lieux, d'hommes, de faits. Lucas hagiographe part d'un lieu, d'un saint et de ses reliques, pour bâtir ensuite un discours qui vaudra pour toute l'Hispania, voire pour toute la Chrétienté. Ces deux logiques, centripète dans le cas du Chronicon, centrifuge dans le cas des Miracula, sont parfaitement complémentaires¹⁰⁵.

Si donc il ne fait pas de doute que l'écriture des *Miracula* a été conditionnée par des enjeux politiques, il ne faudrait pourtant pas perdre de vue qu'il s'agit avant tout d'un texte hagiographique et que, par conséquent, ce texte répond à d'autres exigences : celles qui sont imposées par la nature même de l'œuvre. Loin de remettre en cause les conclusions de Patrick Henriët, qui nous semblent, à plus d'un titre, justes et pertinentes, plusieurs points paraissent pourtant essentiels et permettent de nuancer le propos de cet éminent isidorien.

D'une part, il ne faut pas négliger que le commanditaire de la compilation n'est pas le même que celui de la chronique. Si c'est la reine Bérengère elle-même qui a chargé Lucas d'écrire une chronique, c'est l'abbé de Saint-Isidore qui demande que soient écrits les miracles du saint auquel le sanctuaire est consacré. Le point de vue adopté par l'auteur ne pouvait donc être le même dans les deux cas puisque dans un cas la couronne était le centre de l'œuvre alors que, dans l'autre, c'était le saint. Et, même si la monarchie castillano-léonaise était étroitement liée au monastère et au saint, cela faisait tout de même une différence. L'élaboration d'un ouvrage sur les miracles devait traiter en priorité du saint. Sa relation avec la couronne, même mise en avant, ne pouvait en constituer le fondement. Il fallait avant tout, comme dans tout recueil de miracles, « louer » le saint pour susciter la dévotion.

D'autre part, il convient de remarquer que la structure de l'œuvre est essentielle pour sa compréhension. En effet, nous avons pu remarquer, au tout début de notre étude, que les miracles de saint Isidore que rapporte Lucas de Tuy sont nombreux mais aussi d'une grande variété¹⁰⁶. Aussi, si quelques-uns de ces miracles sont « politiques », de nombreux autres – nous nous avancerons même à affirmer que la plupart – n'ont absolument aucun rapport avec le León et ses dirigeants, puisqu'il s'agit essentiellement de miracles « christiques » (guérisons, exorcismes ou résurrections, etc.), de quelques miracles de « transgression de l'expérience » (de type apparitions, visions ou prophéties) et quelques autres « pratiques », dont seulement trois sont des interventions dans des

¹⁰⁵ P. HENRIËT, « *Sanctissima patria*. Points et thèmes communs aux trois œuvres de Lucas de Tuy », in *Luc de Tuy : chroniqueur, hagiographe, théologien*, p. 269.

¹⁰⁶ Nous renvoyons ici à notre premier chapitre, « Les saints matamores au regard des critères généraux de la sainteté ».

batailles de la Reconquête. Au vu de leur nombre, on ne peut décemment pas affirmer qu'ils ont servi de prétexte et que leur fonction est simplement de « remplir » le recueil. Par ailleurs, il faut souligner que les miracles thaumaturgiques, qui constituent ici la plus grande partie de la matière développée, sont communs à tous les saints : la guérison est le miracle qui a le plus d'importance pour les fidèles, qui leur semble le plus « accessible », et qui, pour eux, atteste véritablement de l'élection divine du personnage. Or, comme souvent dans les *miracula*, l'hagiographe d'Isidore a choisi de présenter le saint à travers son énorme capacité miraculaire, tant du point de vue quantitatif que du point de vue qualitatif. Il veut rendre compte de la diversité des miracles accomplis par le saint lui-même ou par le truchement de ses reliques, et cherche, par conséquent, à prouver, si besoin était, la sainteté du personnage et à susciter la dévotion des fidèles. Certes, dans ce recueil, plusieurs passages, autres que le chapitre consacré à Baeza, tendent à mettre en avant l'étroite relation entre le saint, son territoire, le Léon, et ses souverains, tels Ferdinand I^{er} ou la reine Urraca¹⁰⁷. Cependant, cette attitude, si elle peut tout à fait relever d'une intention politique de la part de l'auteur, est aussi la manifestation d'autres desseins, notamment celui de mettre en scène le saint dans un contexte, dans un lieu qui n'est autre que la ville de León et le sanctuaire où se trouvent les reliques. Quoi de plus normal quand on sait que les miracles ont généralement lieu à proximité de l'endroit où sont conservés les restes du saint ? De même, quoi d'étonnant à ce que soit exhibée la relation privilégiée entre saint Isidore et Ferdinand I, ainsi que sa famille et descendants, lorsque l'on sait que ce roi est à l'origine de la translation d'Isidore de Séville à León, et qu'il est donc le principal promoteur de son culte ? En effet, comme nous l'avons indiqué au début de notre thèse, si Isidore était jusqu'alors vénéré pour son rôle de « docteur de l'*Hispania* », il sera, à partir du transfert de ses reliques vénéré pour sa sainteté.

L'œuvre hagiographique de Lucas de Tuy doit être également replacée dans ce contexte : faire de saint Isidore un saint à part entière, et rappeler que désormais il est un saint léonais. Le recueil devra donc répondre simultanément à plusieurs exigences, affirmer la nouvelle identité « léonaise » d'Isidore – par intérêt politique mais, à notre sens, également et surtout par « chauvinisme » (rappelons que Lucas, d'origine léonaise, était chanoine de la collégiale de Saint-Isidore) – ainsi que louer la sainteté de ce personnage, grâce à un récit merveilleux, édifiant et exemplaire, conformément à ce que le public attend logiquement de *miracula* au Moyen Âge.

¹⁰⁷ Nous pensons notamment aux chapitres X à XII, où Lucas énonce en premier lieu les vertus du roi Ferdinand I^{er} et des libéralités dont il fait preuve envers l'église de saint Isidore, pour rapporter dans le chapitre comment le saint annonce au roi sa mort prochaine, pour enfin faire le récit de cette mort et des faveurs de saint Isidore envers la reine Urraca.

Nous concluons l'étude de ce recueil par un exemple qui nous semble emblématique des propos et des méthodes différents de Lucas chroniqueur et de Lucas hagiographe, le miracle de l'intervention miraculeuse de saint Isidore à Ciudad Rodrigo. Voilà comment cet épisode est présenté dans le *Chronicon Mundi* :

Per idem fere tempus erat cuim Sarracenis uir nobilis et potentissimus normine Fernandus Roderici Castellanus. Hunc Sarraceni cum innumerabili suorum exercitu miserunt ad euertendam populationem nouam, scilicet, Ciuitatem Roderici. Rex autem Fernandus eo tempore erat Benauenti. Beatus autem Ysidorus apparuit cuidam canonico et thesaurario monasterii sui nomine Ysidoro, et mitens eum ad regem Fernandum, significauit ei aduentum Sarracenorum, dicens quod cito rex Fernandus obuaret Sarracenis et uinceret eos, eo quod ipse beatus Ysidorus et Sanctus Iacobus Apostolus in certamine illo forent cum eo. Quo audito, uelociter perrexit rex Fernandus cum paucis christianorum, et inito certamine cum Sarracenis statit uicit eos; et tantam ex illis prostrauit multitudinem, quod pre numerositate indicibili non poterant numerari¹⁰⁸.

Tous les éléments de la légende sont ici présentés, malgré la concision du récit : l'apparition nocturne de saint Isidore qui annonce l'intervention effective des troupes célestes sur le champ de bataille, troupes dirigées par saint Isidore mais aussi saint Jacques. Or, nous l'avons vu, le but de Lucas de Tuy, dans cette chronique, est de valoriser les souverains léonais mais aussi de lutter contre la primatie de Tolède. Dans cette entreprise, si la figure de saint Isidore est efficace, celle de saint Jacques, reconnu depuis quelques années comme le chef de file des armées chrétiennes en difficulté, l'est encore davantage. C'est ainsi que dans la chronique, les deux saints sont présents et agissent main dans la main, saint Isidore visionnaire et assistant de saint Jacques, chef de guerre légitime. La version du *Liber* est un peu différente:

Dum ex more pernoctaret orando, apparuit ei Beatus Ysidorus. Dixitque illi : « Martine concite vade ad regem Fernandum et eo salutato ex parte mea, dic illi ut properet ad Civitatem Roderici quia Sarracenorum venit ingens multitudo ut capiat civitatem, Ego ero secum, Beatus Apostolus Iacobus et conterriti sarraceni fugient a facie eius. Ego sum Ysidorus patronus tuus et nullam moram facias in eundo quia gratanter perficiet rex verbum tuum ». Quibus dictis confessor christi disparuit. Martinus autem accepta a priore licentia illico festinavit et regem Fernandum Benauenti prandentem

¹⁰⁸ L. DE TUY, *Chronicon Mundi*, p. 386.

« À cette époque, il y avait du côté des Sarrasins un noble très puissant appelé Ferdinand Castellano de Rodrigo. Les Sarrasins l'avaient envoyé, avec une très importante armée des leurs, conquérir une nouvelle ville, à savoir Ciudad Rodrigo. Le roi Ferdinand se trouvait alors à Benavente. Saint Isidore apparut au chanoine et trésorier du monastère de Saint Isidore, et l'envoya au roi pour qu'il lui communiquât l'arrivée des Sarrasins. Il avertit le roi Ferdinand qu'il se confronterait et vaincrait rapidement les Sarrasins parce que saint Isidore lui-même et l'apôtre saint Jacques allaient être à ses côtés lors de cette lutte. En entendant cela, le roi Ferdinand accompagné d'un petit nombre de Chrétiens arriva rapidement et comença à combattre avec les Sarrasins et les vaincu instantanément; et le nombre de morts fut tel qu'il était impossible de les compter » .

invenit. Ingressus ad regem omnia quae a Beato confessore Ysidoro sibi dicta fuerant indicavit. Quae rex ut audivit gratias agens statim a prandio surrexit, et sibi dari equus precipiens clamavit dicens : « si quis est amicus aut uassalus sequatur me ». [...] Sed factum est ut cum rex prope Ciuitatem Roderici fertinans ingrederet Sarracenorum innumerabilis multitudo apparuit veniens ut caperet ciuitatem. Qui viriliter accedentes frangebant portas ciuitatis, in audacia suae multitudinis confidentes. Rex autem catholicus uterat fortis et animosus cum paucis quos habebat secum egressus ad pugnam dixit : « Percutite fortiter infideles quia nobiscum est Dominus et Sancti eius Iacobus et Ysidorus ». Quod sarraceni audientes et armorum signo regem catholicum cognoscentes terrore concussi terga dederunt tantummodo de fuga vitam sperantes. Mulieres etiam hoc videntes egressae de ciuitate cum maleis sarracenos more pecudum trucidabant. Valde animavit nostros et deterruit sarracenos quia cuncti viderunt quasi columbam nivae candoris de caelo descendere et super galeam regis catholici residere. Tanta fuit strages in sarracenis ut per tres menses christiani continue foveas profundas foderent ubi infedilium innumera cadavera projecerunt ne fectore intollerabili christiani collae morentur¹⁰⁹.

On voit dans ce long récit combien est mise en avant la figure de saint Isidore. En effet, l'hagiographe ne se contente pas de rapporter l'apparition du saint léonais à un chanoine du monastère isidorien ; son récit se fait vivant grâce à la prosopopée. La vision du chanoine devient réelle d'autant que son identité est ici déclinée. Il est d'ailleurs précisé, un peu plus haut dans le texte que le chanoine Martin est dévot de saint Isidore, c'est donc ce qui lui vaut l'honneur d'être le témoin privilégié d'une telle apparition et d'être celui à qui le saint confie une mission d'une si grande importance. Le récit est donc une véritable exhortation à la dévotion envers saint Isidore. D'autre part, une autre interpolation attire ici notre attention. Il s'agit du déroulement de la bataille et du triomphe des Chrétiens. Que les soldats soient encouragés et retrouvent un nouveau souffle lors de la bataille est

¹⁰⁹ L. DE TUY, *Liber miraculorum sancti Isidori*, ms. 61 conservé aux Archives de la Collégiale de León, 95 fols, [manuscrit, copie du texte original du XIII^e siècle, datée du XVI^e siècle], chapitre 44.

« Alors qu'il passait, comme à son habitude, la nuit à prier, saint Isidore lui apparut et lui dit : "Martin, va voir le roi Ferdinand et, après l'avoir salué de ma part, dis-lui qu'il aille rapidement à Ciudad Rodrigo, car y est arrivé une énorme multitude de Sarrasins venue prendre la ville. Moi, je serai avec lui et l'Apôtre saint Jacques, et les Sarrasins fuiront épouvantés en le voyant. Je suis ton patron Isidore. Pars immédiatement car le roi fera avec grand plaisir ce que je te dis". Après avoir prononcé ces mots, le confesseur de Christ disparut.

Après avoir demandé la permission au prieur, Martin se dépêcha et retrouva le roi qui mangeait à Benavente. Ayant réussi à voir le roi, il lui exposa tout ce que lui avait dit le confesseur saint Isidore et le roi, en l'entendant, s'arrêta immédiatement de manger et le remercia. Il cria qu'on lui amène un cheval et dit : "que celui qui est mon ami ou mon vassal me suive".

Mais, il se trouva que lorsque le roi s'approchait à toute allure de Ciudad Rodrigo, apparut une multitude immense de Sarrasins qui avait la ferme intention de conquérir la ville et qui frappaient puissamment les portes de la ville, comptant sur leur grand nombre. Le roi catholique qui était fort et courageux, entrant dans la bataille avec ses quelques soldats dit : "Attaquez avec force les Infidèles, parce que le Seigneur et ses saints, saint Jacques et saint Isidore, sont avec nous". Lorsqu'ils entendirent ces mots et qu'ils reconnurent le roi catholique grâce à ses armes, les Sarrasins, pris de terreur, confièrent leur sort à la fuite. Voyant cela, les femmes sortirent de la ville et commencèrent à tuer les Sarrasins à coup de masse, comme s'il s'agissait de bétail. Cela donna du courage aux nôtres et terrorisa les Sarrasins de voir, comme ils purent tous le voir, qu'une blanche colombe, comme la neige, était descendu du ciel pour se poser sur le casque du roi catholique. Le nombre de Sarrasins tués fut si important que durant trois mois les Chrétiens durent remplir de profondes fosses des innombrables cadavres des infidèles, Ils les y jetaient pour que l'insupportable puanteur ne tuât pas les Chrétiens sur la colline ».

devenu un topique lors d'interventions des matamores. Cependant, ici l'auteur va encore plus loin, évoquant notamment l'attitude des femmes qui, lors du combat, « *trucidabant* ». De même, si pour montrer que la victoire est éclatante, les auteurs évoquent généralement un nombre considérable de morts musulmans, ici Lucas de Tuy raconte comment trois mois ont été nécessaires pour enterrer les corps des ennemis. Le discours de l'hagiographe, volontairement hyperbolique, montre à quel point saint Isidore est un intercesseur efficace et exemplaire, qui parvient même à inciter les femmes à prendre les armes, et qui offre, bien entendu, un succès triomphal. Le but essentiel de l'hagiographe est donc de montrer qu'Isidore est un saint qui mérite son auréole et la dévotion de ses fidèles et de célébrer sans retenue le saint patron de Léon.

La vision d'Alphonse Martínez de Tolède, archiprêtre de Talavera

Dans les années 1470, c'est un autre hagiographe, Alphonse Martínez de Tolède, qui s'intéresse à la vie et aux miracles du saint léonais, dans sa *Vida de San Isidoro*. Les différences entre cette œuvre et la précédente sont grandes. En effet, il s'agit d'une *Vie*, et non plus d'un recueil de miracles, ce qui suppose une structure mais aussi des objectifs distincts, comme le souligne l'auteur lui-même dans son prologue, lorsqu'il annonce qu'il traitera de « *los grandes méritos del sanctissimo Doctor de las Españas y Confesor de Jesu Christo Isidoro Arçobispo de Sevilla* »¹¹⁰. En effet, s'agissant d'une *vie*, les miracles ont une importance moindre que dans l'ouvrage de Lucas de Tuy. D'ailleurs, ils ne sont qu'au nombre de sept, dont trois sont des miracles pratiques (une lutte contre un serpent, une apparition à Tolède et l'autre à Baeza), tandis que l'accent est essentiellement mis sur les « *méritos* », c'est-à-dire les vertus du saint. Cette tendance est clairement mise en avant par l'auteur, qui prétend vouloir écrire les mérites du saint dont il rappelle la double condition de « docteur » et d'« archevêque de Séville ». Pour élaborer son ouvrage, l'archiprêtre s'est appuyé sur une *Vita*, qui a généralement été attribuée à Lucas de Tuy, mais dont rien ne prouve qu'elle soit de lui¹¹¹, et sur d'autres ouvrages, comme le *Chronicon Mundi*, le *De rebus* de Rodrigue Jiménez de Rada, et la chronique du roi Jean II. Cela prouve donc que la *Vida* écrite par Alphonse Martínez de Tolède n'est pas une simple traduction en castillan mais bien une réélaboration :

¹¹⁰ ARCIPRESTE DE TALAVERA, *Vida de San Idelfonso y San Isidoro*, J. MADOZ Y MOLERES (éd.), Madrid, Espasa Calpe, 1962, p. 67.

¹¹¹ Au sujet de la *Vita Sancti Isidori*, voir notamment l'article de J. FONTAINE, « À propos de la *Vita sancti Isidori* (CPL1214) ou comment on récrit l'histoire », in *Luc de Tuy : chroniqueur, hagiographe, théologien*, pp. 235-248. Ce texte a été publié par les Bollandistes dans les *Acta Sanctorum*, au 4 avril.

En resumen, Alfonso Martínez de Toledo no se limita a seguir linealmente un texto latino siempre con el mismo criterio de traducción, sino que acude a diversas fuentes y en cada caso lo vierte literalmente al castellano, lo resume, o lo recrea¹¹².

Cette refonte de la matière isidorienne n'est évidemment pas dépourvue de sens. On l'a vu, dans ce nouveau texte, la vie et les vertus du saint sont largement mises en avant. Cela n'est pas étonnant car l'hagiographe se doit non seulement de louer le saint, susciter la dévotion, mais aussi de « former » le clergé et les fidèles. Ainsi, Fernando Baños affirme que :

el Arcipreste habría deseado añadir a la leyenda de su patrón el modelo de otro ilustre santo de la España Visigoda, maestro de Idelfonso ; un nuevo intento de moralizar al clero de su época mediante la narración de la vida y milagros de un noble hispanorromano, según opinión generalizada, con tres hermanos santos también [...] ¹¹³.

Les miracles, même s'ils sont peu nombreux, sont représentatifs de la capacité miraculeuse du saint et contribuent à confirmer la sainteté du personnage¹¹⁴. Par rapport au *Liber miraculorum*, les apparitions connaissent une *abreviatio*, voire une suppression. On ne retrouve plus qu'une intervention favorable à Tolède, qui n'est toutefois pas exactement celle d'un matamores :

Escribe más Lucas de Tuy, que aviendo estado el Rey Don Alfonso el sexto hijo deste Rey Don Fernando muchos años sobre Toledo fatigado de los muchos trabajos que avía pasado, teniendo poca esperanza de cobrar la çiudad y quiriendo dexar el çerco, el bienaventurado sancto apareçiò a Don Zebrián Obispo de León amonestándole que continuase el çerco y que çertificasse al Rey que dentro de quinze días la tomaría, lo qual succedió así¹¹⁵.

Il évoque également l'apparition à Baeza, intervention devenue désormais classique, popularisée par de nombreux récits mais aussi grâce à une image, celle du *Pendón* de Baeza, auquel l'hagiographe fait clairement référence :

El enperador Don Alonso, nieto del que ganó a Toledo, teniendo çercada a Baeza, viniendo gran multitud de moros a socorrer la çiddat, el Rey se determinó de alçar el çerco. Aquella noche, estando durmiendo, le apareçiò sanct Isidoro a caballo, vestido de pontifical, en la una mano una cruz y en la otra una espada desnuda. Y le amonestó que no se fuese, y que otro día diese batalla a los moros

¹¹² F. BAÑOS VALLEJO, *op. cit.*, p. 96.

¹¹³ *Ibid.*, p. 95.

¹¹⁴ On trouve en effet des miracles en tout genre : thaumaturgiques, lutte contre le mal, translation et apparition, châtiment, etc.

¹¹⁵ ARCIPRESTE DE TALAVERA *op. cit.*, pp. 158-159.

porque les vencería y tomaría la çibdat. Díxole más, que él sería en su ayuda porque Dios le tenía diputado por amparo de los Reyes de España. Suçedió así. Y buelto el Rey a León, instituyó la cofradía de sanct Isidoro y hizo su iglesia convento de canónigos regulares.

Dícese también que entre las otras vanderas y pendones que este emperador Don Alonso usaba traer en las batallas, fué uno el pendón llamado de sanct Isidoro, el qual está bordado de una parte y de otra con la figura que el sancto le appareció. Y así los Reyes que después suçedieron lo llevaban siempre quando yvan contra moros, como paresçe por la historia del Rey Don Juan el segundo en el capítulo çiento y doce del año X de su reinado, donde diçe que siendo antigua costumbre de Castilla embiar por el pendón de sanct Isidoro a León quando yvan contra moros, el Infante Don Hernando, que después fué Rey de Aragón, estando sobre Antequera, con muy gran devoçión embió a León por él¹¹⁶.

Si les interventions miraculeuses de saint Isidore connaissent ici une *abreviatio*, elles n'en sont pas moins exemplaires et efficaces : dans la seconde, saint Isidore y est présenté comme un véritable matamores, désormais complètement affranchi de saint Jacques. Sa capacité miraculaire, preuve de la sainteté du personnage, s'en trouve grandie. De même, il le présente comme un ami de la royauté, moins par souci de valoriser la noblesse que par souci de glorifier le saint lui-même. Cependant, nous savons qu'Alphonse était également le chapelain de Jean II. Proche de la royauté, en cette deuxième moitié du XV^e siècle, phase finale et décisive de la Reconquête, on peut légitimement imaginer que l'hagiographe se sentait concerné par les opérations en cours. Comment donc penser que ces deux miracles n'étaient pas également destinés à redonner confiance aux rois conquérants, luttant pour libérer les derniers bastions musulmans ? Être dévot du saint, c'était également s'assurer de son intercession, notamment dans les heures difficiles des combats... Le récit de la vie, suivi de celui des miracles, servent donc le propos de l'hagiographe : proposer un modèle de vie, faire la louange des vertus du saint et bien sûr susciter la dévotion.

C. Saint Jacques et ses hagiographes

Le Liber et ses enjeux

Au Moyen Âge, la figure de saint Jacques était, on l'a vu, l'enjeu de grandes luttes de pouvoirs. Malgré tout, peu d'hagiographes se sont penchés sur sa vie et ses miracles. Il faut attendre la fin du IX^e siècle et le début du X^e pour que soient réunis les premiers documents officiels et textes qui appartiennent aux trois livres qui ouvriront le futur *Liber*

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 160-161.

*Sancti Jacobi*¹¹⁷. Un premier remaniement de ce texte est opéré sous l'impulsion de Cluny vers la fin du XI^e siècle, visant à sélectionner la matière « véridique », et à compiler dans un même ouvrage toute l'histoire espagnole de saint Jacques pour la diffuser aux jacquets :

Cependant, à cette motivation première, – ou souci d'authenticité –, vient s'en ajouter une deuxième à présent : faire du Livre de Saint-Jacques une sorte de manuel officiel du pèlerinage. Les moines de Cluny, organisateurs attirés de ce pèlerinage voulaient par ce livre atteindre des publics vastes et divers, et leur apprendre toute l'histoire de Saint-Jacques dans sa version espagnole, en particulier sa prédication, sa translation et la découverte de son tombeau en Galice.

Il devient alors un moyen de propagande qui doit servir à relancer le pèlerinage, et cela d'autant plus facilement que les Eglises et Hospices du Chemin, souvent tenus par les moines de Cluny, étaient des centres idoines pour mener à bien cette campagne de propagande : là, à l'Eglise ou à l'Hospice, aux Offices ou au réfectoire, ils donnaient lecture aux pèlerins des miracles et des textes ecclésiastiques relatifs à Saint-Jacques¹¹⁸.

C'est également dans cette version qu'est ajoutée l'*Historia Karoli Magni*, plus connue sous le nom de chronique du Pseudo-Turpin, dont l'enjeu est avant tout politique, puisqu'il s'agirait en effet de « propager l'idée que l'Espagne a été tout d'abord le fief de Charlemagne par la conquête. Et qu'elle revient, par voie de conséquence, à ses héritiers [...] »¹¹⁹. Rappelons que c'est effectivement dans ce récit qu'est rapporté l'épisode où saint Jacques serait apparu à Charlemagne lui demandant de libérer de l'occupation musulmane le chemin qui mène à son sépulcre¹²⁰.

¹¹⁷ Ces documents sont *L'epistola Leonis Papae*, *L'Historia Translationis* et quelques-uns des miracles. À ce propos, voir M. DE MENACA, *Histoire de Saint Jacques et de ses miracles au Moyen-âge (VIII-XII^e siècles)*, Nantes, Université de Nantes, 1987, pp. 165-169.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 173.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 195.

¹²⁰ *Liber Sancti Jacobi, Codex Calixtinus*, Livre IV, Chapitre I. Nous utiliserons ici, par commodité, la traduction en espagnol proposée par A. MORALES, C. TORRES, J. FEO dans leur édition de 2004, pp. 412-414.

« Y en seguida vio en un cielo un camino de estrellas que empezaba en el mar de Frisia y, extendiéndose entre Alemania e Italia, entre Galia y Aquitania, pasaba directamente por Gascuña, Vasconia, Navarra y España hasta Galicia, en donde entonces se ocultaba, desconocido, el cuerpo de Santiago. Y como Carlomagno lo mirase algunas veces cada noche, comenzó a pensar con gran frecuencia qué significaría.

Y mientras con gran interés pensaba esto, un caballero de apariencia espléndida y mucho más hermosa de lo que decirse puede, se le pareció en un sueño durante la noche, diciéndole :

- ¿Qué haces hijo mío?

A lo cual dijo él :

- ¿Quién eres, señor?

- Yo soy – contestó – Santiago apóstol, discípulo de Cristo, hijo de Zebedeo, hermano de Juan el Evangelista, a quien con su inefable gracia se dignó elegir el Señor, junto al mar de Galilea, para predicar a los pueblos ; al que mató con la espada el rey Herodes, y cuyo cuerpo descansa ignorado en Galicia, todavía vergonzosamente oprimida por los sarracenos. Por esto me asombro enormemente de que no hayas liberado de los sarracenos mi tierra, tú que tantas ciudades y tierras has conquistado. Por lo cual te hago saber que así como el Señor te hizo el más poderoso de todos los reyes de la tierra, igualmente te ha elegido entre todos para preparar mi camino y liberar mi tierra de manos de los musulmanes, y conseguirme por ello una corona de inmarcesible gloria. El camino de estrellas que viste en el cielo significa que desde estas tierras hasta Galicia has de ir con un gran ejército a combatir a las pérfidas gentes paganas, y a liberar mi camino y mi tierra, y a

La troisième compilation, datée du XII^e siècle, est celle qui est parvenue jusqu'à nous, et dans laquelle nous retrouvons *in extenso*, le livre II, recueil composé de vingt-deux miracles de saint Jacques¹²¹, choisis parmi un grand nombre de miracles qui circulaient sur le chemin et considérés par Cluny comme « véridiques », et exemplaires¹²². La compilation de miracles s'inscrivant dans un projet plus important, celui de créer un « guide complet » pour les pèlerins regroupant des textes de nature différente (chronique, lettres, sermons et miracles), ne peut être étudiée de manière autonome, ni être comprise qu'en fonction de l'ensemble de l'œuvre. De fait, il semble évident que Cluny, le pèlerinage et le chemin sont au centre du *Codex*. Il en est de même en ce qui concerne le livre II. Les motifs des miracles le prouvent, la plupart étant opérés en faveur de pèlerins se rendant à Compostelle. Le dix-neuvième miracle, celui de l'apparition de saint Jacques annonçant la victoire de Coimbra, met lui aussi en scène un évêque grec, pèlerin se rendant sur le sépulcre de saint Jacques. De même, la lutte armée contre les Musulmans a une importance considérable dans l'ensemble de l'ouvrage. Elle est présente dans le 4^e livre, dans une lettre apocryphe de Calixte II « *acerca de la cruzada de España que por todos ha de ser difundida en todas partes* »¹²³, mais pas seulement :

Ces ajouts avaient aussi la finalité d'encourager l'aide militaire et économique, par pèlerin interposé, à l'Espagne d'Alphonse VII, que ce soit par l'introduction à la fin du 4^{ème} livre du *Codex* de la lettre apocryphe de Calixte II où celui-ci incite les fidèles à la croisade en Espagne, d'après ce qui avait été dit au Concile de Latran de 1123, que ce soit par l'introduction dans la partie patristique et liturgique des sermons de Calixte II où il est question, plus que jamais, d'authentifier les reliques et la prédication de saint Jacques en Galice, de faire de l'Apôtre le chef de l'Eglise espagnole et d'inviter les Chrétiens au pèlerinage à Saint-Jacques, accordant la protection du ciel et le paradis à ceux qui tomberaient entre les mains des Maures [...]¹²⁴.

L'importance de la « croisade » est également perceptible dans le recueil des miracles même, puisque nombre d'entre eux sont opérés en faveur de chevaliers. Le miracle de Coimbra est également un plaidoyer en faveur de la lutte, ou tout au moins en faveur de la foi en l'intercession de l'apôtre dans cette résistance chrétienne. Dans le recueil, comme

visitar mi basílica y mi sarcófago. Y después de ti irán allí peregrinando todos los pueblos, de mar a mar, pidiendo el perdón de sus pecados y pregonando las alabanzas del Señor, sus virtudes y las maravillas que obró. Y en verdad que irán desde tus tiempos hasta el fin de la presente edad. Ahora, pues, marcha cuanto antes puedas, que yo seré tu auxiliador en todo ; y por tus trabajos te conseguiré del Señor en los cielos una corona, y hasta el fin de los siglos será tu nombre alabado.

De esta manera se apareció a Carlomagno tres veces el santo Apóstol. Así, pues, oído esto, confiando en la promesa apostólica y, tras habérsele reunido muchos ejércitos, entró en España para combatir a las gentes infieles ».

¹²¹ Au sujet des compilateurs de ce recueil, voir M. DE MENACA, *op. cit.*, pp. 210-223.

¹²² *Ibid.*, pp. 255 et suivantes.

¹²³ *Liber Sancti Jacobi*, p. 521.

¹²⁴ M. DE MENACA, *op. cit.*, pp. 207-208.

dans l'ensemble de l'ouvrage, il s'agissait donc de favoriser l'essor du Chemin, en popularisant la figure – ou plutôt les diverses facettes de la figure – de saint Jacques au-delà des royaumes péninsulaires et en diffusant ses miracles.

Le miracle qui nous a particulièrement intéressé jusqu'alors, le dix-neuvième, s'inscrit complètement dans ce projet. Ce miracle est exemplaire et édifiant. En effet, rappelons que dans ce dernier, saint Jacques voulait convaincre l'évêque grec qu'il était bien un soldat du Christ, champion de la lutte contre les infidèles. Ainsi, comme l'écrit, à juste titre Díaz y Díaz :

Las consecuencias de todo este prodigio son dos. Una se define cuidadosamente, la conversión de Esteban, que a partir de ese momento se transforma en ardiente propagador de la devoción de Santiago como caballero. Otra se manifiesta, pero no por esto queda menos en relieve : la licitud, conveniencia y grandeza de esta nueva devoción a Santiago, peculiar protector ahora de cuantos le invoquen de corazón estando en armas por la cristiandad¹²⁵.

Cette nouvelle figure de saint Jacques a largement été popularisée par ce miracle et diffusée grâce à ce recueil. Propagande et exaltation se mêlaient donc étroitement dans cet ouvrage pour célébrer saint Jacques, son sanctuaire et le chemin par lequel on pouvait s'y rendre. Les diverses traductions, en castillan mais aussi en galicien, témoignent du succès de ces miracles, ainsi que de la recherche d'une plus grande diffusion, auprès d'un public de plus en plus large¹²⁶.

Une nouvelle compilation pour de nouveaux enjeux : el Tractado que se llama copilacion de los vitoriosos mirablos del glorioso bienaventurado Apostol Santiago

Venerable e virtuoso señor : la esclarecida e trihunfante orden de la cavalleria del militante e bienaventurado Apostol Santiago, patron so cuyo amparo e guarda estan las Españas, mirando commo soy cavallero religioso puesto so el yugo de tal orden, contemplando en algunos miraglos que la inspiracion divina ha querido mostrar por nuestro muy glorioso Apostol Santiago, por algunos de los principes pasados de christianos, en muchas batallas peleando contra los adversarios de la

¹²⁵ M.C. DÍAZ Y DÍAZ, *art. cit.*, p. 131.

¹²⁶ Il existe en effet plusieurs traductions des miracles tirés du *Codex*. L'une en castillan a été éditée par J.E. CONNOLLY, *Miraglos de Santiago*, (Ms. 10.252 de la Biblioteca Nacional de Madrid) Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991, 107 p. L'autre, en galicien l'a été par J.L. PENSADO, *Miragres de Santiago*, Madrid, CSIC, 1958, 360 p. Au sujet de la diffusion et de la réception de la version castillane, Jane Connolly affirme en effet que « Aunque no se puede afirmar que los *Miraglos* son una traducción *verbatim* del *Codex*, sí es cierto que siguen bastante de cerca a la fuente. No obstante, hay unas modificaciones generales y apenas perceptibles que se esparcen por la traducción, las cuales indican que esta versión se dirigía a un público más amplio y no tan erudito como el del código latino. Así pues el traductor simplifica la retórica refinada de la fuente, empleando en su lugar un estilo que se acerca al lenguaje cotidiano. Trata de dar más vida a la narración, utilizando muchas veces el discurso directo del cual carece el código [...], habla directamente al público, y pide que se le preste atención ».

nuestra santa fee catholica christiana, en ensalçamiento della. E avido algun conocimiento e commo, señor, sois científico instruido en aver leido las *Escolasticas Estorias* e *Coronicas de España* e miraglos e vida del vitorioso Apostol [...]. E para fatar mi fanbre e deseo de mi contemplacion en los tales miraglos, quise tomar atrevimiento a vuestra virtud, quisiese por istenso fazer una copilacion o junta de todos sus vitoriosos miraglos. Porque con el remedio de vuestro cuidadoso escrevir sea mas crecida mi contemplacion e porque en este peregrinaje e cargo de visitación en que voy, de vuestro merecimiento ganar algo en merecer, suplico a vuestra reverencia por la causa e fundamento de nuestra orden, los treze cavalleros primeros inventores della influidos de divinal gracia quisieron e fueron cabsa nuestra orden fuese perpetua memoria nacida de los tales miraglos¹²⁷.

Extrait de la lettre écrite par Ferdinand de Pineda, chevalier de l'Ordre de Saint-Jacques, à Diego Rodríguez de Almela, ce texte nous renseigne sur le commanditaire de ce nouveau recueil des miracles de saint Jacques, sur son objectif et, bien sûr, sur la grande dévotion qui l'habite. C'est donc en 1481 que Rodriguez de Almela se lance dans plusieurs projets littéraires, dont la rédaction de cette compilation, qu'il entreprend à la demande d'un chevalier de l'Ordre, et « *por la muy grand devocion que tengo e he en la vuestra muy notable esclarecida e trihunfante orden de cavalleria del glorioso bienaventurado Apostol Santiago, Patron de España, seyendo commo soy su mucho devoto y obligado* »¹²⁸. D'emblée, plusieurs points attirent notre attention ; en premier lieu l'importance de l'ordre de chevalerie de Saint-Jacques dans le projet de compilation. Dans un second temps, la façon de présenter le saint est également révélatrice du ton que l'on veut donner à cette compilation. En effet, il est ici présenté comme « *militante e bienaventurado Apostol Santiago, patron so cuyo amparo e guarda estan las Españas* », et comme « *vitorioso Apostol* », la plupart des adjectifs qui le qualifient renvoyant à sa condition de capitaine céleste. Il est le patron, le défenseur, le protecteur. Ces deux indices montrent que c'est essentiellement cette figure du saint que l'auteur est chargé de mettre en avant et de diffuser grâce à sa compilation.

De fait, l'analyse des miracles contenus dans l'ouvrage d'Almela confirme que les intentions du commanditaire ont bien été respectées. On est loin ici des refontes et traductions successives du *Liber sancti Jacobi*, et la structure des *Vitoriosos mirablos de Santiago* est complètement différente de celle proposée dans les ouvrages précédents. En effet, dans le recueil d'Almela, la plus grande partie des miracles évoqués ont trait aux diverses interventions de saint Jacques dans les combats de la Reconquête (Clavijo, Hacinas, Coimbra, Valencia et Jérez), et donnent lieu à des développements importants,

¹²⁷ D. RODRÍGUEZ DE ALMELA, *Compilación de los milagros de Santiago*, J. TORRES FONTES (éd.), Murcia, CSIC, Universidad de Murcia, 1946, pp. 8-9.

¹²⁸ Réponse d'Almela à De Pineda, in *ibid.*, p. 9.

puisque au moins un chapitre est consacré à chaque apparition¹²⁹. C'est donc la figure de saint Jacques matamores qui est ici largement favorisée. La lutte contre les Maures est elle aussi mise en exergue dans cet ouvrage. En effet, l'auteur rapporte, par exemple, comment les troupes d'Almanzor qui étaient venues piller Compostelle et qui avaient voulu s'emparer du corps de l'apôtre ont miraculeusement été châtiées et sont tombées malades. De même, il rapporte les miracles survenus à de grandes figures de la Reconquête ainsi que les pèlerinages qu'ils avaient effectués à Compostelle. Enfin, il rappelle les origines des ordres de chevalerie et consacre un long chapitre à la création de l'ordre de Saint-Jacques, et un autre à ses treize « *maestres* ».

L'enjeu de ce recueil est donc d'exalter la figure de saint Jacques, mais en priorité celle du *miles Christi*, patron et défenseur des Espagnes, et d'écrire la mémoire de ses exploits militaires. L'admiration et la dévotion suscitées envers le saint de la Reconquête rejaillissent donc *de facto* sur l'Ordre de Saint-Jacques, ses *maestres* et ses chevaliers, puisque les interventions miraculeuses du saint et les origines de l'Ordre sont mises sur un même plan. En outre, dans les miracles des apparitions mêmes, les descriptions de saint Jacques rendent compte de sa condition de soldat accompli, chevalier sur son cheval blanc et toujours armé de son épée, il est même parfois décrit ainsi :

E entre ellos venia el Apostol Santiago, armado, sobre un cavallo blanco con una seña blanca en la mano siniestra e una cruz bermeja en ella, e en la diestra un espada que parecia fuego, e fazia tan grand mortandad en los moros, que esto hera una grand maravilla¹³⁰.

Il convient d'ajouter que la source de l'auteur est la chronique d'Alphonse X. Or, selon ce qui était écrit dans ce texte le saint portait bien une « *seña blanca* », mais rien n'était dit d'une croix rouge. L'évocation de la croix « *bermeja* », croix dite de Saint-Jacques, est la preuve que l'auteur souhaite ici véritablement lier l'Ordre de saint Jacques aux interventions miraculeuses du saint. Il s'agit pour lui, en faisant porter au saint un drapeau sur lequel on retrouve le symbole de l'Ordre, de donner véritablement une origine « mythique » à ce dernier. En outre il consacre un passage à la description de ce symbole et à la façon dont les membres de l'Ordre se le sont approprié :

E pusieron cruces bermejas sobre sus pechos en manera de espada e nombre e con boz del glorioso bienaventurado Apostol Santiago, patron de las Españas. Las cruces bermejas significan que heran

¹²⁹ L'épisode de Clavijo est développé dans trois chapitres et celui d'Hacinas dans deux.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 32.

prontos e aparejados de derramar su sangre por defension de la santa esglesia peleando contra los enemigos de la cruz, alaçandolos de los fines de la tierra de los christianos¹³¹.

La figure de saint Jacques matamores était donc intimement associée à l'Ordre de Saint-Jacques et permettait indirectement de le célébrer et de le promouvoir tout autant que les chevaliers qui le composaient.

Par ailleurs, le recueil prétend être un plaidoyer pour une unité des Chrétiens, union dans la lutte contre les Maures et sous l'égide d'un seul et même patron saint Jacques, « *patron de las Españas* ». L'auteur rappelle clairement que cette position est celle des chevaliers de l'ordre qui ont promis que « *de alli en adelante non lidiasen contra christianos* »¹³². Que l'auteur promeuve, en 1481, l'union des Chrétiens contre l'ennemi maure doit, sans aucun doute, être mis en relation avec l'offensive nouvellement engagée par les Rois Catholiques pour en finir avec le Royaume de Grenade. La compilation des miracles « militaires » de saint Jacques ne pouvait que favoriser l'engagement des Chrétiens – et notamment des chevaliers de l'Ordre – dans la lutte, les exhorter au combat, puisqu'elle leur rappelait que saint Jacques venait en aide aux combattants lors des batailles décisives. Le but de l'hagiographe semble donc être multiple : il exalte, diffuse et fait connaître la figure et les miracles de saint Jacques matamores, en même temps qu'il fait l'éloge des principes et des chevaliers de l'Ordre placés sous son patronage, et incite à l'union pour vaincre de manière définitive les Musulmans d'Espagne.

La matière légendaire n'est donc pas traitée ni utilisée de la même manière selon le support et, même s'il faut se garder de catégoriser à outrance et d'enfermer les auteurs et leurs ouvrages dans des cloisonnements étanches, on ne peut nier toutefois qu'ils défendent des intérêts particuliers et que, sous leur plume, la figure et les légendes des saints matamores représentent des enjeux spécifiques. Ainsi, les chroniqueurs ont largement participé à ce que les légendes hagiographiques accèdent au rang de légendes historiques et que les exploits des matamores entrent véritablement dans l'Histoire. Parallèlement ces figures servent les propos et la position défendue par l'auteur de la chronique dans l'ensemble de son ouvrage. Ainsi, si saint Jacques et saint Isidore servent à défendre les tendances pro-léonaises de l'auteur de l'*Historia Silense* ainsi que de Lucas de Tuy, les silences et les réserves de Rodrigue Jiménez de Rada quant aux interventions miraculeuses de ce saint en disent long sur les positions pro-castillanes du Tolédan. Les nombreuses interventions des matamores présentes dans la chronique d'Alphonse X

¹³¹ *Ibid.*, p. 50.

¹³² *Ibid.*

marquent quant à elle la volonté du roi de créer une œuvre « totalisatrice », où il plaide en faveur d'une Espagne unie sous la coupe de la couronne castillano-léonaise. Les figures des matamores permettent ainsi d'unifier symboliquement le territoire et ses habitants sous la bannière d'un saint principal, d'un patron unique, saint Jacques, même si les particularités de chaque royaume ou comté sont préservées puisque les exploits des autres saints sont également présentés. Seul saint Georges échappe à l'atelier d'Alphonse, la chronique étant totalement castillano-centrée. Il a été en revanche utilisé par les monarques catalano-aragonais eux-mêmes, notamment par Jacques I^{er} qui, dans sa « chronique-mémoires », s'approprie cette célèbre figure orientale pour sacraliser ses conquêtes et exalter sa propre personne. Les chroniqueurs suivants n'auront pas d'autre but que celui de s'attacher de manière définitive cette nouvelle figure tutélaire, de valoriser la couronne catalano-aragonaise et de se démarquer du Léon et de la Castille en luttant contre leurs prétentions hégémoniques. Vagad ira même plus loin en proposant, grâce aux hypertrophies que connaissent les légendes sous sa plume, un véritable mythe de fondation, un « Clavijo » aragonais. Si donc la figure des matamores acquiert une dimension politique chez les chroniqueurs, le but des falsificateurs à l'origine des *Privileges* de Ramire I^{er} et de Fernán González n'est pas très différent. De fait, le premier a permis aux prélats de Compostelle d'« actualiser » la figure de leur saint patron et d'unifier les nouveaux territoires chrétiens sous une même pratique, le paiement d'une redevance. Il servait également à contrecarrer les ambitions démesurées et les attaques de la métropole tolédane. Saint Jacques matamores était donc une réponse politique d'un nouveau genre aux prétentions de Tolède, en même temps qu'il représentait également un avantage économique, qui n'aurait réellement été exploité qu'à partir de la fin du XV^e siècle. Le second présentait lui aussi un avantage économique, même s'il convient de nuancer son importance. En effet, ce document aussi jouait un rôle dans la politique de la Castille qui se démarquait et s'affranchissait, grâce à la figure de saint Émilien matamores, du royaume de Léon. Enfin, les auteurs des hagiographies ont également mis à profit la figure des matamores. L'enjeu est dans leur texte moins politique que dans les documents administratifs et les ouvrages historiographiques, même si, par moments, quelques indices textuels peuvent trahir leurs opinions. Dans leur cas, il s'agit plutôt de promouvoir et de célébrer sans retenue le saint dont ils rapportent la vie et/ou les miracles, et d'offrir aux lecteurs et récepteurs un récit où le merveilleux se conjugue avec l'exemplarité et l'édification. Il s'agit également de confirmer la sainteté de ces personnages car, comme le rappelle Sigal, « l'adhésion au miracle n'était [...] pas si unanime, au Moyen Âge central,

qu'on aurait pu le penser et la littérature hagiographique n'a jamais perdu son caractère de littérature de combat, destinée à convaincre les incrédules »¹³³. Malgré tout, célébrer le saint c'est aussi faire, par ricochet, la promotion du centre auquel il est attaché, qu'il s'agisse d'un monastère ou d'une collégiale, d'une ville, d'un évêché ou même d'un royaume, ou encore d'un ordre de chevalerie. Ainsi, si les chroniqueurs et les falsificateurs font entrer les légendes dans l'Histoire, les hagiographes contribuent quant à eux, grâce à des récits passionnés et exaltés, à la diffusion et à la promotion du culte des matamores.

¹³³ P.A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e siècle)*, Paris, Les éditions du Cerf, 1985, p. 215.

CHAPITRE SEPT

Les saints de la Reconquête
après la Reconquête :
Les matamores au Siècle d'Or

Le règne des Rois Catholiques a marqué, à plusieurs niveaux, la fin du Moyen Âge espagnol : la chute du royaume de Grenade et la fin de la Reconquête, la réunion des couronnes de Castille et d'Aragon, la création de l'Inquisition, la découverte du Nouveau Monde et l'expansion territoriale au-delà des océans, sont autant de facteurs qui, conjugués à de nombreux autres, ont introduit des ruptures, un changement des mentalités, un renouveau. Il faut dire qu'Isabelle de Castille et Ferdinand d'Aragon, lorsqu'ils ont pris les rênes du pouvoir, ont résolument cherché à faire de l'Espagne un état moderne et uni, nostalgiques d'un passé wisigothique glorieux perdu en 711 et jamais véritablement recouvré. L'union dynastique était le premier pas de ce processus d'unification. Celle du territoire n'était encore que relative, mais l'unification et la modernité souhaitées par les Rois Catholiques passaient avant tout par l'unité religieuse de la péninsule. Dans ce domaine, les efforts de ces monarques furent constants : la proclamation de la bulle « *Exigit sinceræ devotionis* » grâce à laquelle était mise en place l'Inquisition dans le but de défendre l'orthodoxie religieuse, l'expulsion des juifs – même si les raisons de cette dernière ne sont pas exclusivement religieuses –, et bien entendu la guerre contre les derniers replis musulmans, dernière véritable « croisade » du peuple chrétien d'Espagne dans son ensemble contre l'Islam. La figure de saint Jacques matamores jouait là, dans cette dernière phase de la Reconquête, un rôle « fédérateur » capital. De fait, le jour où ils prennent Grenade, parmi les drapeaux chrétiens qui avaient été hissés sur la plus haute tour de l'Alhambra, on retrouve l'étendard de Saint Jacques aux côtés de celui de la Castille, symbolisant l'étroite association entre la monarchie, l'ensemble des Chrétiens d'Espagne, et cette grande figure céleste. Par cet acte, était revendiqué le rôle de saint Jacques dans la victoire mais aussi, par voie de conséquence, dans l'unité religieuse de la péninsule. En outre, les Rois Catholiques amplifièrent les vœux de saint Jacques et l'imposèrent dans le royaume de Grenade reconquis – le *Voto de*

Granada. Cette décision allait dans le même sens : unifier symboliquement le territoire grâce à la mise en place d'une pratique commune avec le reste de la Castille, puisqu'il s'agissait de rendre grâce au saint « national ». La figure de saint Jacques matamores est donc utilisée par les Rois Catholiques comme élément « unificateur ». Malgré tout, l'Aragon ne renonce pas à sa figure tutélaire. Les deux saints militaires apparaissent plus que jamais, en cette fin de XV^e siècle et début de XVI^e, comme les légitimes patrons des deux royaumes de Castille et d'Aragon : le sépulcre des Rois Catholiques ainsi que le grand retable de la chapelle royale en constituent un témoignage exemplaire¹. On retrouve sur le tombeau d'Isabelle de Castille la représentation de saint Jacques matamores tandis que sur celui de Ferdinand d'Aragon est sculpté saint Georges luttant contre le dragon. Ces deux bas-reliefs symétriques montrent que ces deux royaumes ont, dans le contexte difficile de la Reconquête, volontairement choisi de se placer sous la protection d'un saint militaire différent, capable dans les deux cas de les libérer du joug musulman. Il en va de même en ce qui concerne le retable. Derrière la statue d'Isabelle priant, un bas-relief représente saint Jacques monté sur un cheval qui piétine des maures tandis que, derrière la statue de Ferdinand priant, on retrouve saint Georges tuant le dragon. F. Javier Martínez Andrade affirme que :

La razón de este paralelismo en el esquema compositivo hay que buscarla en la identidad de la misión que a ambos se le atribuyó en aquel contexto histórico : defender a sus pueblos respectivos de los mayores enemigos personificados por el dragón y los moros infieles, y devolverles la unidad interna y la paz por medio de la implantación de la fe cristiana².

Ces quatre représentations, placées symboliquement de manière symétrique, permettent à la fois de revendiquer une spécificité, une identité territoriale, et d'affirmer un projet commun, une unité religieuse. On le voit ici, après la chute de Grenade, et l'arrêt des combats contre les musulmans, il semble que les représentations des saints matamores ne soient pas simplement des représentations « nostalgiques » destinées à célébrer la mémoire des exploits de la Reconquête. Elles continuent à représenter des enjeux, et à être concrètement utilisées. Les saints matamores auraient pu, après la fin de

1 Photos jointes en annexes, fig. 6 et fig. 29, p. 322 et p. 345 ; fig. 7 et fig. 30, p. 323 et p. 346. Le sépulcre a été commandé par Ferdinand lui-même en 1513 auprès du sculpteur florentin Domenico Fancelli. Pour plus de détails sur la réalisation de cet ouvrage, voir J. M. PITA ANDRADE (éd.), *El Libro de la Capilla Real*, Granada, Ed. Miguel Sánchez, 1994, pp. 70-82. Le retable aurait, quant à lui, été exécuté entre 1520 et 1522 par une équipe de plusieurs artistes. Une intéressante étude de ce programme iconographique a été faite par F. J. MARTÍNEZ MEDINA, in *Ibid.*, pp. 97-111. Il conclut que l'ensemble de cet ouvrage renvoie à la volonté de représenter plastiquement l'unité religieuse, politique et territoriale de la péninsule qui voit le jour grâce à l'œuvre de ces deux monarques. On pourra également consulter N. CABRILLANA CIÉZAR, *Santiago matamoros, historia e imagen*, Málaga, Diputación de Málaga, 1999, en particulier le chapitre « en la capilla Real de Granada », pp. 105-124.

² *Ibid.*, p. 109.

la Reconquête, tomber en désuétude, or nous aurons l'occasion de voir que ce n'est pas forcément le cas et que récits et œuvres d'art consacrés aux exploits des matamores, ou qui en tout cas les évoquent, continuent de se multiplier. Dans ce chapitre, nous nous interrogerons donc sur la présence des saints matamores dans les productions du Siècle d'Or. En effet, si le souvenir des exploits militaires de saint Jacques semble rester bien vivace, qu'en est-il exactement ? Qu'en est-il également de saint Georges, mais aussi des saints plus locaux comme saint Isidore ou saint Émilien qui avaient connu, au Moyen Âge, une fortune relativement bonne ?

I. LA « SURREPRÉSENTATION » DE SAINT JACQUES DANS LES PRODUCTIONS AURISÉCULAIRES

Au Siècle d'Or, saint Jacques semble être présent partout. Son souvenir et son image, bien vivants, continuent de peser dans les productions en tous genres et de faire partie intégrante de la vie de l'Espagne et des Espagnols. Ainsi, malgré la fin de la Reconquête, la figure de saint Jacques matamores ne semble pas s'être effacée, ni avoir perdu de son intensité, reléguée au rang de simple souvenir d'un passé glorieux. Saint Jacques chevalier est là et bien là, mais la question qui se pose dès lors est celle de la présence de saint Jacques dans la production des XVI^e et XVII^e siècles. Est-elle une, unique, uniforme ?

A. Clavijo, métonymie des apparitions

L'étude d'un large corpus nous a montré que la figure de saint Jacques matamores est encore à cette époque incontournable, notamment dans la production historiographique. Les chroniqueurs ne peuvent faire l'économie de l'épisode de Clavijo qui fait partie intégrante de l'histoire de l'Espagne. Aussi, même si cet épisode ne donne pas lieu à un développement autonome, il est, depuis le Moyen Âge, systématiquement intégré aux chroniques générales : c'est encore le cas au Siècle d'Or, et on le retrouve par exemple chez Tarafa ou encore chez Garibay³, mais sans que rien de nouveau ne soit apporté. Le traitement de ces chroniques est le même que celui qui prévalait dans les chroniques médiévales : il s'agit d'un récit chronologique, où chaque règne est successivement décrit. C'est donc à cette occasion que les chroniqueurs rappellent les

³ F. TARAFA, *Chronica de España del origen de los reyes y cosas señaladas della, y varones ilustres*, Claude Bornat, Barcelona, 1562 [6 microfiches], E. DE GARIBAY Y ZAMALLOA, *Los XL libros del compendio historial de las chronicas y universal historia de todos los reynos de España*, Anvers, Christophoro Plantino, 1571, 2 vols.

événements de Clavijo, de manière relativement conforme à ce qu'avaient rapporté les chroniqueurs médiévaux. Comme le souligne Ofélia Rey Castelao :

Con la brevedad a que le obliga el método empleado, Francisco Tarapha refiere la batalla de Clavijo y toca en unas cuantas líneas toda la tradición jacobea. No obstante, la obra de Tarapha, que apenas pasa de ser un catálogo de reyes desde Túbal a Carlos I y que mezcla mitología e historia sin distinción, llegada la cuestión del tributo de las doncellas y de la batalla de Clavijo, adopta una postura cauta que no es innovadora por cuanto coincide con la de D. Rodrigo Jiménez de Rada⁴.

De fait, il est vrai que l'épisode de Clavijo est peu développé, tout comme l'évocation du *Voto* de saint Jacques ou de la création de l'Ordre de chevalerie qui seraient des conséquences de cet épisode. Le discours de cet historien est particulièrement concis :

Este rey Ramiro fue el que junto a Calahorra tuvo una reñida batalla con los Moros, en la cual se les apareció el Señor Santiago, peleando en un caballo blanco, y andando en la batalla murieron muchos millares de hombres. Y visto esto, Calahorra y los demás lugares comarcanos se rindieron a Ramiro [...] El buen rey Ramiro hizo una muy señalada y cristianísima obra, cuando venía a aquella batalla que dijimos, cuando tomó a Calahorra, que como el Apóstol Santiago les apareció, desde entonces ordenó, que cada jugada de bueyes que en todo el reino hubiese diese cada año una ochava de pan, y de cada moyo de vino una medida a la Santa Iglesia de Santiago, y más que de ende en adelante, de todas las ganancias que hubiesen de Moros, diesen a esta Iglesia igual parte que a un caballero. En este tiempo cuentan todas las historias que ordenó este Rey la orden de los Caballeros de Santiago, y eran entonces en los principios obligados a su costa y a pelear contra los Moros, con la renta que de la orden recibían.

La version de Garibay, malgré une digression sur la généalogie de saint Jacques, n'est pas très différente : l'épisode de Clavijo est intégré au chapitre sur le roi Ramire, et même si l'auteur est plus prolixe, la matière qu'il développe est conforme à celle des chroniques médiévales (refus du tribut des donzelles, préparation de la bataille, bataille, apparition nocturne au roi Ramire, intervention sur le champ de bataille, mise en place du *Voto* et création de l'ordre de saint Jacques). En revanche, il est intéressant de voir comment ces deux auteurs sélectionnent l'information et ne rapportent pas toutes les légendes : seules celle de Clavijo et celle de Hacinas donnent lieu à développement, comme si, désormais, après la Reconquête, le souvenir de ces deux interventions miraculeuses était encore le seul à faire sens. En effet, ce sont les seules interventions qui ont concrètement des répercussions puisqu'elles ont, toutes les deux, donné lieu à la mise en place d'une redevance qui continue d'être payée en cette deuxième moitié du XVI^e

⁴ O. REY CASTELAO, *La historiografía del voto de Santiago. Recopilación crítica de una polémica histórica*, Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1985, p. 34.

siècle⁵. Saint Jacques matamores fait donc partie de l'histoire de l'Espagne, et sa légende la plus connue, celle de Clavijo, continue d'être rapportée par les chroniqueurs du royaume. Malgré tout, c'est avec la chronique d'Ambrosio de Morales que l'on peut véritablement percevoir une évolution significative.

Dans cette chronique écrite en plusieurs temps⁶, l'historien officiel de Philippe II donne une importance considérable à la matière jacobéenne : celle-ci n'est désormais plus intégrée à un récit chronologique, elle devient indépendante et donne lieu à un chapitre autonome, le septième chapitre du Livre IX, exclusivement consacré à saint Jacques et intitulé « *La vida, martirio, translación, invención, y milagros, del glorioso Apóstol Santiago patrón de España* ». À partir de plusieurs sources qu'il considère comme fiables⁷, l'auteur y développe l'ensemble de la matière concernant l'apôtre d'Espagne : la vie de saint Jacques, sa généalogie, la prédication en Espagne et l'épisode de la Vierge du Pilier de Saragosse, les disciples qu'il a laissés dans la péninsule, son retour à Jérusalem et son martyre, la translation miraculeuse de son corps jusqu'en Galice, la découverte du Sépulcre sous Alphonse le Chaste, les apparitions miraculeuses à Clavijo et à Coimbra et, pour finir, une synthèse sur le pèlerinage et les illustres pèlerins s'étant rendu à Compostelle. Son récit est engagé et met au premier plan la légende « espagnole » de saint Jacques, dont le matamores fait logiquement partie :

Esta merced que hizo Dios a España con su santo Apóstol, fue por entonces tan subida y extremada. [...] Embiónos su cuerpo de tan lejos con milagro nunca visto. Haviéndose perdido la memoria de su sepultura, volvióla a descubrir con nueva maravilla. Hízolo de pescador valiente caballero en la guerra, para que nos defendiese. Multiplicó sus aparecimientos y asistencias en batallas, para nuestra confianza, y en el largo recobrar de España nos hizo por el santo Apóstol tan

⁵ Au sujet de la bataille de Hacinas chez Garibay, voir O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 37. En effet, selon elle, Garibay est partisan de Tolède et, c'est pour cela qu'il développe autant cette matière légendaire.

⁶ Sa chronique a effectivement été écrite en deux temps : une première partie est publiée en 1574 tandis qu'une seconde est publiée en 1586 :

A. DE MORALES, *Corónica general de España [que continuava Ambrosio de Morales natural de Cordova, Coronista del Rey Catholico nuestro señor don Philipe segundo deste nombre, y cathedratico de Rhetorica en la Universidad de Alcala de Henares. Prosiguiendo adelante los cinco libros, que el Maestro Florian de Ocampo Coronista del Emperador don Carlos V dexo escritos...]*, Alcalá de Henares, Juan Iñiguez de Lequerica, 1574.

A DE MORALES, *Los cinco libros postreros de la corónica general de España [que continuava Ambrosio de Morales natural de Cordova, Coronista del Rey Catholico nuestro señor don Philipe segundo deste nombre, y cathedratico de Rhetorica en la Universidad de Alcala de Henares. Prosiguiendo adelante la restauración de España, desde que le començo a ganar de los Moros, hasta el rey don Bermudo el tercero deste nombre]*, Córdoba, Gabriel Ramos Bejarano, 1586.

⁷ Ofelia Rey Castelao souligne en effet l'effort bibliographique réalisé par cet auteur qui ouvre la voie de l'historiographie critique. Elle remarque de fait que cet auteur utilise de nombreux ouvrages de diverses natures, tels que les écrits de saint Isidore, ou l'*Historia Compostelana*, mais qu'il manipule avec prudence (« parece que », « se dice »), et elle ajoute qu'il rejette la plupart du temps les fantaisies et que « desde luego si las hace constar [las fantasías] es porque las fuentes de donde obtiene información le merecen crédito como ocurre con el relato evangélico, el isidoriano o el de la *Compostelana*; prueba de ello es que sus advertencias se multiplican ante testimonios como el *Códice Calixtino*. Sus menciones constantes a las fuentes que emplea le dan una credibilidad de la que carecían sus contemporáneos, excepción hecha de Jerónimo Zurita », in O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 43.

grandes ayudas, tan continuas y tan milagrosas que han convidado y movido toda la Europa a venir a hacerle reverencia perpetua en su santa sepultura⁸.

Saint Jacques matamores, s'il est présent dans les histoires à caractère général, l'est aussi dans les chroniques locales qui fleurissent dès la fin du XVI^e siècle. Sur un total de cinquante et une chroniques locales présentes dans notre corpus⁹, nous avons pu constater que la figure de saint Jacques matamores est mentionnée à treize reprises, dans des chroniques qui balayent à peu près tout le territoire péninsulaire¹⁰, l'Aragon mis à part où dans trois cas sur quatre saint Jacques matamores n'est pas évoqué, laissant place à son concurrent saint Georges. Saint Jacques matamores est donc une figure relativement fréquente dans la production historiographique locale, en particulier le motif de son apparition à la bataille de Clavijo : en effet, ce motif, présent dans onze cas sur treize, ne se limite pas aux seules chroniques traitant d'une région ou ville proche du lieu de la bataille. L'apparition miraculeuse à Clavijo est donc largement prédominante par rapport aux autres apparitions de saint Jacques : de fait, les chroniques faisant référence à d'autres batailles où ce saint serait apparu sont peu nombreuses¹¹, et ces diverses évocations de saint Jacques matamores, hors Clavijo, apparaissent comme plus anecdotiques et localisées. Il semblerait donc que, pour bon nombre d'historiens, la bataille de Clavijo soit devenue une « métonymie » des apparitions des matamores. D'une multiplication des apparitions au Moyen Âge, on passe à une simplification au Siècle d'Or : évoquer les exploits militaires de saint Jacques dans les batailles de la Reconquête revient, la plupart du temps, à évoquer uniquement son intervention à Clavijo, car c'est celle qui parle le plus à l'imaginaire collectif. C'est d'ailleurs ce que remarque déjà, à juste titre, l'hagiographe de saint Jacques, Mauro Castellá Ferrer, au début du XVII^e siècle :

También es conocida cosa, que todas las alabanzas que muchos santos en sus himnos, y la Iglesia Católica dan al Apóstol Santiago, por vencedor de las batallas, por Capitán General de los Españoles, es por esta batalla de Clavijo, que como fue la primera en que se señaló, y hubo tantas particularidades (que dijo cómo había de salir en ella, que invocásemos su nombre, y las demás que hemos dicho) verdaderamente se arrebató la fama, y gloria de las demás apariciones que hizo

⁸ A DE MORALES, *La coronica general de España*, fol. 346v.

⁹ Pour plus de détails sur la figure de saint Jacques dans les chroniques locales, voir L. LINARES, « Territoires et représentations : la variété des figures de saint Jacques dans quelques chroniques locales du Siècle d'Or » in *Imaginaire du Territoire : représentations fabuleuses des lieux et de l'espace péninsulaires en Espagne et au Portugal (XV^e-XVII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, sous presse. On retrouvera l'ensemble des références concernant ces chroniques dans notre bibliographie.

¹⁰ Voir annexes, carte 3, p. 313.

¹¹ Quatre au total : la chronique de Galice où sont recensées une soixantaine d'apparitions, la chronique de León faisant référence à la bataille de Clavijo mais aussi à celle de Hacinas, celle de Mérida présentant, comme il se doit, la bataille de Mérida, et enfin celle de Plasencia où sont évoquées les apparitions de saint Jacques aux Indes.

después en otras. Así usa de su imagen la Católica Apostólica Iglesia Romana a caballo en un caballo blanco, con una espada en la mano derecha, y un estandarte en la izquierda. Y es cosa notable que si preguntamos porque se trae la imagen de Santiago a caballo, la común respuesta es porque así apareció en la batalla de Clavijo, sin que se refiera otra alguna para este particular (aunque fueron muchas) y ésta es la universal tradición de toda España¹².

Il en va de même en ce qui concerne les productions artistiques au sens large. S'il existe de nombreuses représentations iconographiques de saint Jacques matamores¹³, il est intéressant de constater que le saint est toujours représenté luttant lors de la bataille de Clavijo. Les programmes sculpturaux mettant en scène le saint de Clavijo se multiplient au XVI^e et au XVII^e siècle et ornent désormais de nombreuses façades d'églises consacrées au saint ou d'hôpitaux de l'Ordre de Saint-Jacques. Par ces programmes, il s'agissait avant tout de rendre hommage au saint patron de l'Espagne grâce auquel on avait pu mettre fin à tant de siècles de soumission et d'humiliation musulmanes.

B. Actualisations de la figure de saint Jacques matamores

Il convient de remarquer, malgré tout, que le mythe de saint Jacques à Clavijo est quelques fois « actualisé », repris à profit par des rois guerriers qui valorisent, encore à cette époque, l'activité militaire du saint. Après la Reconquête, la figure de saint Jacques matamores fait encore sens pour des souverains comme Charles Quint ou Philippe II qui luttent sur plusieurs fronts en faveur de la foi chrétienne, contre les Musulmans d'Afrique, les Turcs, les luthériens, mais aussi pour la propagation de la religion catholique dans le Nouveau Monde. Ainsi, à cette époque se multiplient des représentations iconographiques de saint Jacques matamores qui font écho aux luttes qui étaient alors menées. Les Maures sous les pattes du cheval de saint Jacques laissent place à des Turcs : c'est le cas, par exemple, sur l'armure de Charles Quint, où est représenté saint Jacques matamores mais où l'ennemi écrasé par un cheval richement décoré porte un turban et a un braquemart. L'image de saint Jacques matamores est donc encore utilisée par les souverains de cette époque pour glorifier la monarchie et leurs propres exploits militaires, mais elle est actualisée en fonction des nouvelles exigences et des nouveaux ennemis. Nous savons que cette armure était sans doute une pièce d'apparat qui aurait servi à des actes de parade ou

¹² M. CASTELLÁ FERRER, *Historia del Apóstol de Jesus Cristo Sanctiago Zebedeo, patrón y capitán general de las Españas*, Madrid, Alonso Martín de Balboa, 1610, fol 275r.

¹³ La plupart ont été répertoriées par N. CABRILLANA CIÉZAR, *op. cit.*, pp. 261-269.

d'exhibition, ce qui tend à confirmer que « *Carlos V utilizaba la imagen de Santiago para realizar una propaganda triunfalista de sus hazañas contra los infieles* »¹⁴.

Ceci n'est qu'un des nombreux exemples tendant à prouver l'étroite relation qui existait encore entre saint Jacques matamores et la monarchie catholique de Charles Quint. Dans une intéressante étude qu'il fait du programme iconographique de la façade de l'église de Saint-Jacques d'Almería, Nicolás Cabrillana Ciézar affirme que le bas-relief représentant saint Jacques à Clavijo est en réalité un hommage à la victoire que l'Empereur a remportée sur les Turcs en 1535¹⁵. En effet, le mécène, l'évêque Diego de Villalán, avait à cœur d'exalter cette victoire, et pour cela charge le sculpteur Juan de Orea, qui avait déjà travaillé dans le Palais de l'Alhambra de Charles Quint, d'exécuter un « *Santiago en Clavijo* ». Le saint y est représenté sur son cheval, coiffé d'un casque et revêtu d'une armure propre de l'époque d'exécution, et son visage « *copia las facciones de Carlos V* »¹⁶. À ce propos, Cabrillana Ciézar affirme que :

De ello [la victoria de 1535 sobre los turcos] fue una clara referencia política explícita la fachada de la iglesia almeriense de Santiago, llevándose a cabo una simbólica fusión de Carlos V con el Apóstol Patrón de España¹⁷.

On trouve un autre exemple tout à fait explicite d'une telle fusion entre saint Jacques matamores et un souverain catholique dans le *Livre des Privilèges de Philippe II*, conservé à la bibliothèque de la cathédrale de Compostelle. Dans une illustration de cet ouvrage, ce roi est représenté à la manière de saint Jacques¹⁸. Monté sur un grand destrier blanc, brandissant une épée de sa main droite et portant un étendard de la gauche, il piétine le corps de ses ennemis. Ces derniers sont des Turcs, armés d'épées courtes et courbes et coiffés d'un turban, renvoyant très probablement à la victoire de Lépante qui a eu lieu en 1571.

Mais, si les ennemis représentés sous les sabots du cheval de saint Jacques sont parfois Turcs, ils peuvent également être morisques. Là encore Nicolás Cabrillana Ciézar nous offre un exemple qu'il commente avec pertinence et justesse : le *saint Jacques à Clavijo* de Pérez de Alesio conservé dans l'église de Saint-Jacques de Séville¹⁹. Selon lui, l'artiste a représenté le saint avec les traits du mécène, le soldat et humaniste Argote de

¹⁴ *Santiago el Mayor y la Leyenda Dorada*, La Coruña, Museo de Bellas Artes, 1999, p. 191.

Voir annexes, fig. 8, p. 324.

¹⁵ N. CABRILLANA CIÉZAR, *op. cit.*, « La fachada de la iglesia de Santiago de Almería », pp. 126-138.

Reproduction jointe en annexe.

¹⁶ *Ibid.*, p. 136.

¹⁷ *Ibid.*, p. 137.

¹⁸ Voir annexes, fig. 9, p. 325.

¹⁹ *Ibid.*, « Iconografía sevillana de Santiago matamoros », pp. 142-152. Voir annexes, fig. 10, p. 326.

Molina, qui avait en son temps participé à la guerre des Alpujarras contre les morisques. Le mécène reconnaît lui-même sa dévotion envers saint Jacques et affirme qu'il entreprend, à partir de 1574, la restauration de l'église de Saint-Jacques « *por una insigne victoria que tuvo contra los moros* »²⁰. La scène représente donc bien saint Jacques sur son cheval blanc, piétinant des soldats maures qui tentent de fuir. L'originalité de cette œuvre se trouve dans le paysage : si en général ce sont les collines de Clavijo qui sont dessinées, ici, en arrière plan, est représenté un paysage maritime, « *unas de las calas, sitas entre Fuengirola y Gibraltar hasta las que los moriscos derrotados [...] se atrevían a bajar para huir a Berbería* »²¹.

On voit donc, à travers ces quelques exemples tirés de l'iconographie, comment la figure de saint Jacques matamores reste d'actualité. Elle est réadaptée au contexte de l'époque et aux luttes qui font alors rage, mais reste étroitement liée à la monarchie, qui mène ces combats, et aux soldats qui sont intervenus dans ces batailles et pour qui la figure fait encore tout à fait sens. Mais, l'adaptation la plus flagrante et la plus spectaculaire du mythe de saint Jacques matamores a lieu par-delà les océans, où saint Jacques matamores devient saint Jacques « mataindiens »²². Présent dans les chroniques de la Conquête, cette nouvelle figure de saint Jacques l'est également dans des ouvrages espagnols, chroniques ou hagiographies consacrées à ce saint comme, par exemple, l'ouvrage de Ojea Gallego :

El año mil quinientos diez y nueve, habiendo llegado con una pequeña flota a la tierra firme de esta Nueva España, aquel prodigio de fortaleza y prudencia militar Fernando Cortés, flor de los capitanes del mundo y singular gloria de nuestra España, y saltando en tierra con quinientos españoles en el río de Tabasco junto al pueblo de Titla, topóse con cuarenta mil indios que le salieron al encuentro. Y llamando a su favor al glorioso apóstol Santiago, peleando con ellos en rigurosa batalla, los venció y mató a muchos de ellos. Porque el apóstol se mostró visiblemente en un grande caballo blanco, armado de todas armas, como otras veces solía hacer, a favor de los españoles y contra los indios. De la misma manera se les mostró otras muchas veces en la conquista de México y de otros lugares de esta Nueva España, en los mayores conflictos, de que siempre salieron vencedores. Así lo confesaban los españoles y los mismos indios que le habían visto, y buscándole después de vencidos, como a más principal para hacerle reverencia, y no le hallando, preguntaban por él. Por lo cual, y las señas que daban de él, que son las que se han dicho, y con que le pintan de ordinario, juzgaban todos ser él. Y los

²⁰ A. PALMA CHAGUACEDA, « El historiador Gonzalo Argote de Molina. Estudio iconográfico, bibliográfico y crítico », Madrid, 1949, cité par N. CABRILLANA CIÉZAR, *op. cit.*, p. 147.

²¹ *Ibid.*, p. 152.

²² Au sujet de saint Jacques *mataindios*, voir notamment L. CARDAILLAC, *Santiago Apóstol: el santo de los dos mundos*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 2002, J. DOMÍNGUEZ, « Santiago Mataindios: la continuación de un discurso medieval en la Nueva España », in *Nueva revista de filología hispánica*, México, Colegio de Méjico, 2006, tome 54, n° 1, pp. 33-56, P. LESBRE, « La récupération de la figure de saint Jacques par les chroniqueurs de la conquête du Mexique et du Pérou », in *Homenaje a Henri Guerreiro, La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, M. VITSE (éd.), Madrid, Iberoamericana, 2005, pp. 787-807.

indios, después de su conversión a nuestra santa fe católica, le han tenido, y tienen singular devoción, muchos pueblos enteros le tienen por patrón, y apenas hay alguno de razonable grandeza, que no tenga alguna iglesia o ermita dedicada a su nombre²³.

La figure de saint Jacques matamores reste donc, après la fin des opérations de Reconquête, extrêmement présente dans la production historiographique, hagiographique et artistique de l'époque, qu'il soit fait référence à Clavijo, victoire emblématique de la protection offerte par le patron de l'Espagne, ou que la légende soit réadaptée aux nouvelles réalités historiques et fasse, plus ou moins directement, écho aux nouveaux combats de la monarchie catholique. Mais, il existe une autre voie pour présenter l'activité guerrière de saint Jacques : celle qui consiste à énumérer l'intégralité de la matière relative à ses interventions sur les champs de bataille.

C. Une volonté encyclopédique

On a pu remarquer que, pour bon nombre d'auteurs et d'artistes, Clavijo était devenue une « métonymie » des interventions miraculeuses de saint Jacques. Ces derniers évoquaient essentiellement cette intervention, voire celle de Hacinas ou de Coimbra, mais toujours dans une moindre mesure. Cependant, d'autres auteurs prennent le contre-pied de cette position, s'attachant à inventorier toutes – ou tout au moins une grande partie – les interventions comme, par exemple, Hernando Ojea Gallego. De fait, dans son hagiographie du saint écrite au début du XVII^e siècle, cet auteur consacre un chapitre, le quarante-deuxième, à répertorier les diverses apparitions de saint Jacques. Aux interventions « classiques » qui avaient été décrites par les chroniqueurs et hagiographes du Moyen Âge – Clavijo, Hacinas, Coimbra, Jérez – il ajoute, nous venons de le voir, les interventions de saint Jacques aux Indes. Il se démarque ainsi de Mauro Castellá Ferrer qui, à la même époque, écrit une autre hagiographie de saint Jacques, dans laquelle la figure du saint matamores est essentiellement centrée sur l'apparition à Clavijo²⁴. Au contraire, dans une autre hagiographie du saint, composée par Antonio Calderón et Jerónimo Pardo Villaroel, dans la deuxième moitié du XVII^e, les hagiographes ne

²³ H. OJEA GALLEGU, *Historia del glorioso Apostol Santiago, Patron de España: de su venida a ella, y de las grandezas de su Iglesia, y Orden Militar*, Luis Sanchez, Madrid, 1615, fols. 241r-242r. Cet auteur, dans le même chapitre, décrit d'autres interventions de saint Jacques en Amérique. Voir annexes, texte 24, p. 252.

²⁴ On y trouve toutefois, à plusieurs reprises, quelques vagues références à d'autres apparitions telles que, par exemple, Coimbra : « Y adviértase que hace muy particular mención de esta batalla en aquel milagro, que refiere del Obispo Stephano, (del que se hará muy particular mención) porque en el se refiere que afirmó el Apóstol Santiago no sólo que aparecía en las batallas, pero que en ellas gobernaba, y esforzaba los católicos españoles. Y aunque se lee que en muchas apareció Santiago, sólo en esta, que es la primera que se lee, que gobernó actualmente [...] », M. CASTELLÁ FERRER, *op. cit.*, fols 275v. Cependant, il convient de nuancer car le projet initial de cet hagiographe était d'écrire trois volumes – finalement seul le premier verra le jour – et d'intégrer au second le récit des interventions de saint Jacques durant la Reconquête.

répertorient pas moins d'une quarantaine d'interventions²⁵ : on y retrouve Clavijo, Coimbra, Simancas, Valencia, Baeza, Ciudad Rodrigo mais aussi les batailles des Indes, celles de México et du Pérou. En outre, sont inventoriées des batailles plus « originales » comme celles de Cáceres, Séville, Las Navas, Huesca, Naples, et même des combats ayant récemment eu lieu comme une intervention en terres berbères destinée à aider les troupes de Philippe IV :

La aparición treinta y ocho fue en Berbería a siete de mayo de mil seiscientos y treinta y cinco, siendo Gobernador de las plazas de Orán Don Antonio de la Queva Marqués de Flores Davila, tuvo un encuentro muy reñido con Abdelcader Caballero moro, en el sitio que llaman Tignilimar, eran nuestros soldados quinientos solos, y el número de los Moros indecible, apareció Santiago armado, y a caballo, y vestido a la Española, y fue tanta la gente que murió de Mahometanos, que se ocuparon en enterrarlos diez días, siendo de los Cristianos solos siete los muertos, y quedando de los Moros trescientos cautivos. Tocóse a recoger, por la multitud de Infieles que acudieron al socorro, y quedando solo en el campo el Apóstol, hasta que llegaron, los acometió y obligó a retirar. Celébrase en Orán el triunfo aquel mismo día con general Procesión, que dotó el mismo Marqués, ofreciendo agradecido una lámpara de plata de trescientos ducados a la Iglesia Mayor²⁶.

Cette tendance à vouloir rendre compte de l'ensemble des interventions favorables de saint Jacques permet donc de faire l'apologie du saint matamores et de montrer que la fin de la Reconquête n'a pas marqué la fin de la protection céleste de celui qui est encore considéré comme le patron du royaume. Cette accumulation d'interventions miraculeuses, anciennes et plus actuelles, est la preuve que l'intercession de saint Jacques est encore efficace et que les récents triomphes des armées espagnoles dans le monde ne sont pas étrangers au saint patron. En effet, il s'agit notamment, par ces accumulations, de faire oublier les échecs militaires de l'Espagne qui avaient posé des problèmes à certains défenseurs de la cause jacobéenne²⁷. Il convient toutefois de

²⁵ A. CALDERÓN, J. PARDO VILLAROEL, *Excellencias y primicias del Apóstol Santiago el Mayor, único Patrón de España, y Capitán General de las Armas Cathólicas... Dedicadas a la Magestad Cathólica del Rey Nuestro Señor Felipe IV, El grande Rey de las Españas*, Madrid, Jerónimo Rodríguez, 1658, Partie II, Livre IV, chapitre XI, « Apariciones del Apóstol Santiago en la guerra », pp. 280-303.

²⁶ *Ibid.*, p. 299.

²⁷ De fait, Mauro Castellá Ferrer, par exemple, avait tenté d'expliquer pourquoi, lors de la « Invincible Armada » et d'autres échecs cuisants, saint Jacques n'était pas intervenu. « Acerca de lo que se debe a esta confianza, que sólo en Dios se ha de poner, y a él se debe reconocer, digo que a veces por faltarnos mucho de ella, y sobrnarnos de nuestra altiveza y soberbia, se ven notables destrucciones de nuestros ejércitos y armadas. Ejemplo es la jornada que hizo a Inglaterra la del Rey católico nuestro señor, que está en el cielo, en el año de mil quinientos ochenta y ocho, adonde iban veinte mil infantes Españoles, la mayor nobleza y más florida juventud Española, que jamás se vio junta, y se perdieron casi quince mil en un instante, sin llegar a medir la pica al enemigo, pues el daño que él hizo con la artillería en la mar no fue mucho, quizá puede decirse mayor el que recibió de nuestra parte. Y pudo ser la causa principal de una tan gran pérdida no guardar esta primer orden que nos dan nuestro General Santiago. Vi en esta triste jornada (antes del mal suceso de ella) a gravísimos y valerosos Capitanes, sentir mucho el ver en nosotros una demasiada altiveza y confianza de nosotros mismos [...]. Y de la pérdida de la batalla pasada de Ostende, en el año de mil y seiscientos, es cierto que fue también la causa », in M. CASTELLÁ FERRER, *op. cit.*, fol 269v.

souligner que cette stratégie n'est pas l'apanage des hagiographes, et que plusieurs auteurs d'ouvrages de nature différente ont également succombé à la tentation de faire un catalogue de toutes les interventions, plus ou moins bien documentées, de saint Jacques. De fait, le premier à avoir inauguré cette « stratégie » est l'auteur d'un traité pour la défense de la prédication de saint Jacques dans la péninsule, Miguel Herce Jiménez, qui ne dénombre dans son ouvrage pas moins de cinquante-sept apparitions²⁸. Il est suivi par d'autres auteurs comme les hagiographes Calderón et Pardo, dont il est l'une des sources, ou le chroniqueur de la Galice, Felipe de Gándara qui, s'appuyant essentiellement sur le texte de Miguel Herce, répertorie quant à lui soixante-deux apparitions de saint Jacques²⁹.

On remarque, à travers ces divers exemples, à quel point la figure de saint Jacques matamores reste présente dans la production du Siècle d'Or. Dans les chroniques générales comme dans les chroniques locales, dans les productions hagiographiques ou dans les réalisations iconographiques, les interventions de saint Jacques matamores et son rôle de défenseur de la religion catholique et de capitaine des armées chrétiennes ne tombent pas dans l'oubli. La figure de saint Jacques matamores est donc devenue complètement incontournable, même si on assiste à deux tendances opposées : d'une part, ceux qui choisissent de privilégier saint Jacques à Clavijo, intervention emblématique de l'aide de saint Jacques dans la lutte, et d'autre part ceux qui choisissent, au contraire, d'énumérer toutes les interventions de saint Jacques, durant la Reconquête mais aussi la Conquête du Nouveau Monde ou dans des batailles plus récentes des armées catholiques, et d'actualiser, par voie de conséquence, la légende de saint Jacques matamores. Malgré tout, ce qu'il importe ici de noter et qui transparaît après analyse de ces productions auriséculaires, c'est une omniprésence de saint Jacques.

²⁸ M. HERCE JIMÉNEZ, *Prueba evidente de la predicación del Apóstol Santiago el Mayor en los Reinos de España...*, Madrid, Alonso de Paredes, 1648, Partie I, Traité VI, Chapitre VII, « En que se refieren innumerable apariciones del Apóstol Santiago en ayuda de los ejércitos católicos por todas las partes del mundo », fols. 134v-145r.

²⁹ F. DE LA GÁNDARA, *El Cisne Occidental canta las palmas, y triunfos eclesiásticos de Galicia ganados por sus hijos insignes, Santos, Varones Ilustres, y Ilustrísimos Martires, Pontifices, Virgenes, Confessores, Doctores, y Escritores que los han merecido en la Iglesia Militante para Reinar con Dios en la Triunfante. Obra Postuma*, Madrid, Julián de Paredes, 1678, Livre I, Chap. XIX-XXII, pp. 79-92. Le texte de ce chroniqueur est clairement apologétique. Cette énumération des victoires de l'apôtre permet évidemment de « chanter les triomphes » du diocèse qui possède les reliques de cet éminent soldat.

II. SAINT GEORGES : DES LÉGENDES EN MUTATION

A. Saint Georges dans la peinture et sculpture auriséculaires

Les bas-reliefs qui ornent le sépulcre des Rois Catholiques sont emblématiques de la mutation que connaissent les légendes des saints matamores après la Reconquête : si saint Jacques, patron de la couronne de Castille, est encore représenté chevauchant une monture qui piétine des musulmans, saint Georges matamores a laissé place à saint Georges pourfendeur du dragon. Cette iconographie de saint Georges coexiste avec celle du matamores et l'on retrouve encore le saint représenté sous cette forme lors des combats livrés pour venir en aide aux troupes catalano-aragonaises.

Dans le retable de saint Georges réalisé entre 1524 et 1525, aujourd'hui conservé dans l'église du « *Salvador de la Merced* » de Teruel, la partie centrale est en effet consacrée à l'intervention de saint Jacques à la bataille d'Alcoraz³⁰. Dans ce très beau tableau de Jerónimo Martínez, le saint est monté sur son cheval et brandit son épée contre la troupe des maures qui lui fait face. Au premier plan, et devant les soldats chrétiens, il semble conduire les troupes aragonaises de Pierre I^{er} que l'on reconnaît grâce à l'étendard aux couleurs de l'Aragon. Le saint, complètement militarisé, porte une armure complète et est représenté dans une attitude triomphante. Son cheval piétine les corps d'un maure et de sa monture tombée au sol, mais également les têtes des quatre rois maures, ces quatre chefs de guerre qui sont représentés dans l'emblème de l'Aragon et qui symbolisent généralement cette grande victoire³¹. À gauche de cette scène, on retrouve un autre tableau, le seul du genre dont nous ayons connaissance, représentant saint Georges monté sur un cheval blanc, toujours en armure. Derrière lui, sur la croupe du même cheval, est installé un soldat identiquement vêtu, mais qui se distingue du saint par l'absence d'auréole. Au fond de cette scène, on aperçoit un château fort et des troupes de soldats. Cette scène renvoie à la légende selon laquelle saint Georges était apparu avec un chevalier allemand directement après avoir triomphé à la bataille d'Antioche. À droite du retable, une autre scène rend hommage à la victoire : le roi Pierre I^{er} reçoit de ses soldats un bouclier sur lequel sont représentées la croix rouge de saint Georges ainsi que les

³⁰ Voir annexes, fig. 31-34, pp. 347-350.

³¹ Il convient de remarquer toutefois que ce tableau présente quelques variantes iconographiques, dont la plus importante est la couleur du cheval qui, contre toute attente, n'est pas blanc mais brun. On reconnaît cependant le saint grâce à son auréole. Voir annexes, fig. 33, p. 349.

quatre têtes des rois maures, symboles qui, selon la légende, sont utilisés depuis comme emblème de l'Aragon.

Ce retable est donc exceptionnel et permet de rendre hommage à l'action militaire de saint Georges mais en le liant fermement à la couronne d'Aragon. Malgré l'unification des couronnes d'Aragon et de Castille, on remarque donc que la figure de saint Georges, patron de l'Aragon, permet de revendiquer une identité et une histoire propres. Cependant, il convient de noter que ce témoignage est tout à fait exceptionnel et l'on n'en retrouve aucun autre semblable au Siècle d'Or. Si saint Georges reste présent dans la production artistique de cette époque, c'est l'épisode de son combat contre le dragon qui inspire davantage les artistes et a été choisi par les commanditaires. Le roi Ferdinand lui-même avait effectivement fait le choix cette dernière figure de saint Georges pour son sépulcre, et c'est aussi cette figure qu'avaient adoptée les institutions officielles de la Catalogne et de l'Aragon³². Sans doute avaient-ils compris l'avantage qu'ils pouvaient tirer de cette représentation : non seulement elle renvoyait à l'une des légendes les plus connues de ce saint, véhiculée par la *Légende dorée* de Voragine, mais elle évoquait également la lutte contre le Mal. Cette iconographie était donc plus « universelle » et pouvait symboliser l'ensemble des combats de l'Église catholique. Il convient d'ailleurs de remarquer que l'iconographie de saint Georges et du dragon accompagne systématiquement, ou presque, celle du matamores.

Dans le retable de l'église de la Merced à Teruel, on retrouve le cycle hagiographique de saint Georges dans son ensemble : en bas du retable une série de représentations est consacrée au cycle martyrial, tandis que, sur la partie haute du retable, on retrouve trois scènes renvoyant à la lutte contre le dragon. Au centre, couronnant le retable, le saint sur son destrier blanc brandit son épée contre le dragon écrasé sous les sabots du cheval. À gauche de cette scène, une autre représente le saint, à pied, enfonçant son épée dans la gueule du dragon, sous le regard des rois. À droite, le saint à cheval promène en laisse le dragon sous les yeux de la princesse, selon la version que l'on peut lire dans la *Légende dorée*. Les artistes catalans et aragonais, du Moyen Âge comme du Siècle d'Or, privilégient donc, à de rares exceptions près, la figure de saint Georges combattant le dragon, « forme allégorique du combat religieux »³³. L'importance de cet épisode dans la peinture est également attestée par des auteurs tels que Villegas

³² À ce propos, voir A. MONTANER FRUTOS, « Iconografía de San Jorge », in *El Señor San Jorge, patrón de Aragón*, F. MARCO SIMÓN, A. MONTANER FRUTOS, G. REDONDO VEINTEMILLAS (éds.), Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada Concepción, 1999, pp. 127-128, G. REDONDO VEINTEMILLAS, « San Jorge, expansión y permanencia de un mito necesario », in *op. cit.*, pp. 60-78.

³³ G. DIDI-HUBERMAN, R. GARBETTA, M. MORGAINÉ, *Saint Georges et le dragon*, Paris, Adam Biro, 1994, p. 47.

qui, dans son *Flos sanctorum*, précise que « *esto del dragón no lo dicen los autores de esta historia, mas pónese aquí por la autoridad de la pintura antigua de este santo* »³⁴.

B. Saint Georges dans les chroniques du Siècle d'Or

Les chroniques aragonaises

Si les artistes s'intéressent davantage à l'épisode du dragon, les historiens en revanche continuent de rendre compte des interventions de saint Georges contre les Maures. Dans la mesure où elles font partie de l'histoire de la Catalogne et de l'Aragon, les chroniqueurs locaux ne peuvent faire l'économie de ces récits qui mettent en scène leur patron et qui expliquent ce patronage. Jerónimo de Zurita, chroniqueur officiel du royaume d'Aragon depuis 1548, consacre une trentaine d'années de sa vie à la rédaction de ses *Anales de la Corona de Aragón*, une chronique d'envergure où prévalent la rigueur scientifique et une forte volonté d'épurer le discours historiographique des fables et légendes qui primaient dans les chroniques médiévales. Pourtant, cet auteur ne peut complètement taire ces légendes mettant en scène saint Georges matamores, légendes populaires d'une importante capitale pour l'identité aragonaise. Sa chronique laisse donc une place aux interventions miraculeuses de saint Georges, mais le discours est prudent et mesuré, contrastant véritablement avec les récits de la fin du Moyen Âge, en particulier ceux de Vagad. Il rend compte de la bataille de Huesca, de Majorque et de Santa María del Puig, d'une manière on ne peut plus prudente et concise. Au sujet de l'intervention de Huesca, il écrit, après avoir donné tous les détails de la bataille :

Aparecimiento y milagro de San Jorge. Un hijo del emperador de Alemaña se halló en esta batalla, de donde dicen descienden los de Urrea. También en la historia de San Juan de la Peña se contiene que se apareció aquel día a los cristianos sant Jorge y que trajo un caballero alemán en su caballo que en el mesmo día se halló en la batalla de la toma de Antioquia; y algunos autores modernos añaden a esto que aquel caballero era del linaje de Moncada y que se halló en la batalla de Alcoraz un hijo del emperador de Alemaña que volviendo de Santiago a donde era venido en peregrinación se quedó a servir al rey; y que era opinión que descendieron deste los ricos hombres del linaje y apellido de Urrea.

Pero así como es muy notoria verdad que nuestro Señor obraba milagrosamente por sus siervos en aquellas necesidades siendo tan pocos y tan débiles las fuerzas de los cristianos que peleaban con innumerables copias de infieles, y que en las batallas por su gran clemencia y misericordia eran confortados por diversas visiones de santos abogados de la cristiandad, así en lo demás bastará si lo

³⁴ A. DE VILLEGAS, *Flos sanctorum nuevo y historia general de la vida y hechos de Jesu Christo y de todos los santos de que reza y hace fiesta la iglesia católica*, Zaragoza, Ivan Soler, 1583, fol. 122r.

que parece verisímil se admite por verdadero; y fuera desto, lo que fuere más apacible a la opinión del vulgo, que se deleita de cosas extrañas, ni pienso afirmarlo por constante ni contradecirlo [...]»³⁵.

Au sujet des interventions de Majorque et de Santa María del Puig, on remarque que son discours n'est pas moins lapidaire, voire circonspect :

Visión de San Jorge al entrar en el ciudad. Fue público en aquellos tiempos y muy confirmado por los mismos que se vio al entrar en la ciudad que iba el primero un caballero anciano armado en blanco con caballo y sobreseñales blancas. Y se creyó – según se escribe en la historia del rey – que fue el glorioso san Jorge patrón de la caballería de estos reinos, cuyo favor se manifestó diversas veces en otras batallas que hubo entre cristianos y moros³⁶.

Túvose por cierto que apareció en esta batalla San Jorge. Fue este caso tan extraño y maravilloso que hallo en una relación de aquellos tiempos que se tuvo por muy recibido que se apareció a los cristianos en esta batalla el glorioso y bienaventurado sant Jorge³⁷.

Le chroniqueur officiel du royaume reste donc prudent au sujet de ces interventions. Malgré tout, ce qu'il convient de remarquer, c'est que saint Georges ne disparaît pas du panorama historiographique des XVI^e et XVII^e siècles, Zurita n'étant pas le seul à rendre compte des exploits militaires du saint aragonais.

Les chroniques générales

Rarement les exploits de saint Georges sont rapportés dans des chroniques d'Espagne : Pere Miquel Carbonell i de Soler, dans ses *Cròniques d'Espanya* expose, à la fin du XV^e et au début du XVI^e – il met un point final à sa chronique en 1513 –, les exploits militaires de saint Georges. Encore convient-il ici de nuancer, car si ces travaux ont une ambition « nationale », ils sont toutefois écrits en catalan, par un catalan et restent très « catalano-centrés ». Cet historien catalan, archiviste royal, s'appuie sur les documents trouvés dans les archives royales pour élaborer sa chronique. De ces sources originales, il résulte des passages insolites, notamment en ce qui concerne les interventions miraculeuses de saint Georges. Au sujet de la bataille d'Alcoraz, il écrit que saint Georges serait apparu accompagné de saint Jacques :

E per major confirmatió del dit miracle de sanct Jordi é deslliberat yo, dit archiver, insertar en la present història un transumpt de què he trobat en aquest Real Archiu de Ba[r]celona de una

³⁵ J. ZURITA, *Anales de la corona de Aragón*, Zaragoza, Institución Fernando de Aragón, C.S.I.C., 1967-1986, tome I, livre I, pp. 104-105.

³⁶ *Ibid.*, tome I, livre III.

³⁷ *Ibid.*, tome I, livre III, p. 512.

epístola, appellada segons lo vulgar català letra e segons lo vulgar castellà e aragonès carta [...], la qual epístola de mot a mot diu axí :

[...]

E dins aquella hora se trobaren en Osca entre la gent del rey Pere, qui ja volia començar la batalla. Entre los quals era sanct Jaume armat en un cavall blanch, lo qual féu moltes gràties a sanct Jordi com li era vengut ajudar ab aquell cavaller. De què sanct Jaume començà cridar : « Aragó ! Sanct Jordi ! » E así mesclà la batalla. Y en tal manera feriren en los moros que·ls encalçaren fins a les portes de Çaragoça e mataren ·L· mil moros³⁸.

De même, s'appuyant sur une histoire de la conquête de Minorque qu'il dit rapporter « mot pour mot », il écrit que saint Georges serait intervenu, accompagné cette fois-ci de saint Antoine :

E per aquells moros qui hic romangueren fo feta relatió al senyor rey que en cascuna batalla que havían haüda vèyan hun fort cavaller ab sobrevesta blanca, ab senyal vermell qui·l travassava dalt a baix e per través, qui és la creu; lo qual jutgaren e creguéran que era lo benuyrat sanct Jordi, lo qual incessantment invocaven; los quals dèyan que·ls faria e mataria a totes a qui devant li ve[n]rían.

E per semblant dixéran e féran relatió al senyor rey que en les dites batalles après del dit cavaller sanct Jordi vèyan anar en el l'ayre hun home vell, ab barba larga e blancha, e tania hun bastó e crossa en la mà; lo qual ab la mà dreta senyava los christians e ab lo bastó donave als moros, que quants ne feria matava; lo qual presumire[n] e cregueren que fos sanct Anthoni, car aquell dia era la sua festa, e fo totstemps cridat e invocat³⁹.

Saint Georges est donc très présent dans cette chronique d'Espagne, d'autant que l'auteur rapporte, outre ces deux interventions, celle du Puig de Santa María. Malgré tout on a vu que cet auteur catalan avait une vision très « catalaniste », ce qui explique aisément sa propension à rendre compte de ces légendes.

A *contrario*, les interventions militaires de saint Georges sont généralement absentes des chroniques dites « générales », et seul Mariana, dans son *Historia general de España* dont la version espagnole est datée de 1601, rend compte de l'une de ses interventions. Cet historien castillan laisse en effet, dans sa chronique, une petite place aux royaumes périphériques, évoquant ainsi les conquêtes de Majorque et autres conquêtes des rois catalano-aragonais. Cependant, c'est seulement l'intervention de Valence – très probablement celle de Santa María del Puig – que cet auteur rapporte, très brièvement, dans ses pages :

Capitulo XIX. Cómo se ganó la ciudad de Valencia.

³⁸ P.M. CARBONELL, *Chroniques d'Espanya*, A. ALCOBERRO (éd.), Barcelona, Editorial Barcino, 1997, vol. 1, pp. 256-257.

³⁹ *Ibid.*, vol. 2, p 109.

[...]

Publicóse por cierto que san Jorge ayudó a los Cristianos, y que se halló en la pelea. Acostumbran los hombres, quando las cosas suceden sobre todas las fuerzas, y esperanza, atribuirlo a Dios y a sus santos, autores de todo bien. Acrecentó la fe del milagro una Imagen de nuestra Señora, que se halló debajo de la campana que tenía en el castillo⁴⁰.

Les chroniques générales n'accordent donc que peu de place aux miracles de saint Georges, mais ce dernier est, en revanche, bien présent dans les chroniques locales qui fleurissent entre les XVI^e et XVII^e siècles. Beuter, dans sa chronique, à mi-chemin entre la chronique générale et la chronique locale⁴¹, fait grand cas des interventions de saint Georges et présente même des interventions qui, jusqu'alors, n'avaient pas été traitées dans les chroniques. Outre les interventions qui étaient traditionnellement rapportées par les chroniqueurs (celle du siège d'Alcoraz⁴², celle de la bataille de Majorque⁴³ et enfin celle de la bataille du Puig de Santa María⁴⁴) Beuter expose, quoique brièvement, deux

⁴⁰ J. DE MARIANA, *Historia general de España [compuesta, emendada, y añadida por el Padre Iuan de Mariana de la Compañía de Iesus...y aora nuevamente añadida en esta ultima impression todo lo sucedido desde el año de mil y seiscientos y veynte y uno, hasta el de quarenta y nueve]*, Madrid, Carlos Sanchez, 1650, tome I, p. 494.

Il convient de noter que la concision du discours de Mariana n'est pas seulement réservée à la légende de saint Georges. De fait, il ne rapporte que trois interventions de saint Jacques (Clavijo, Hacinas et Coimbra), et le traitement qu'il réserve à ces légendes est relativement semblable : si la légende de Clavijo est assez développée, l'auteur rapportant même les paroles qu'aurait eues le roi Ramire après l'apparition nocturne de l'apôtre, la légende de Hacinas est en revanche réduite à l'essentiel :

« [...] todos estuvieron persuadidos que dos ángeles en dos caballos blancos pelearon en la vanguardia, y que por su ayuda se ganó la victoria : cosa que no suele acontecer, ni aún inventarse, sino en victorias muy señaladas, cual fue esta », in *ibid.*, p. 300.

Il en va de même en ce qui concerne la légende de Coimbra, version édulcorée de la légende qui présente en outre quelques changements significatifs par rapport à la version de la source (*le Liber Sancti Jacobi*) :

« Mientras duraba el cerco de Coimbra, un Obispo griego, por nombre Esteban, según en el libro del Papa Calixto Segundo se refiere, que viniera a visitar la Iglesia de Santiago, como oyese decir, que muchas veces el Apóstol en lo más recio de las batallas se aparecía, y ayudaba a los Cristianos, dijo: Santiago no fue soldado, sino pescador. Esto dijo él: la noche siguiente vio entre sueños cómo el mismo Apóstol ayudaba a los Cristianos que estaban sobre Coimbra, para que tomasen aquella ciudad. Averiguóse, que a la misma hora que aquel obispo vio aquella visión, se tomó la ciudad de Coimbra, con que el Griego y los demás quedaron satisfechos que el sueño fue verdadero y no vano », in *ibid.*, p. 329.

⁴¹ P.A. BEUTER, *Corónica general de toda España y especialmente del reyno de Valencia*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1604. Dans cette chronique, commandée par les hautes instances de la ville de Valence, l'auteur prétend écrire l'histoire du Royaume de Valence mais aussi de toute l'Espagne. Il affirme ainsi que « Muchos años ha, Magníficos señores, que a petición de los que entonces tenían el regimiento de la ciudad, entendí en compilar un libro de las antigüedades que en este reino acaecieron, por buenos y justos respetos. Y como buscando con grandísimo propósito en los antiguos escritores, y reconociendo las piedras escritas que de aquellos tiempos quedan aun por memoria, tuviese muchas cosas que pertenecían a Valencia, y generalmente tenían respeto a toda España », in *ibid.*, s.p. Ainsi, dans la première partie, qui traite de l'histoire de l'Espagne depuis le déluge de Noé jusqu'au règne de Jacques I^{er}, sont évoquées trois des interventions de saint Jacques : celle de Clavijo (chap. XXXI), celle de Coimbra (chap. XXXII) et, bien entendu, celle de Valence en faveur des troupes du Cid (chap. XXXV). Nous ne disposons que de l'édition de 1604, mais cette première partie a été terminée en 1538, puis traduite en castillan en 1546. La seconde partie traite plus particulièrement de batailles contre les Maures de l'Aragon, de la Catalogne et de Valence. Directement rédigée en langue castillane, elle est terminée en novembre 1550. La troisième partie, censée rapporter les événements compris entre la conquête de Valence et l'union de la Castille et de l'Aragon du temps des Rois Catholiques, a été perdue. Elle est donc encore inédite.

⁴² *Ibid.*, Livre II, Chap. IX, p. 41.

⁴³ *Ibid.*, Livre II, Chap. XXI, p. 116.

⁴⁴ *Ibid.*, Livre II, Chap. XXXII, pp. 184-185.

nouvelles interventions⁴⁵ : les apparitions de saint Georges lors du siège de Barcelone par les troupes de Borell II en 965 et lors de la bataille d'Alcoy par les troupes de Jacques I^{er} en 1275.

Cap. XIII. Del conde Borell que perdió Barcelona y después la cobró con los hombres de paraje, o caballeros de cuantía, y después le mataron los Moros. Y del apellido de S. Jorge [...]

Y puesto el ejército en buena orden cercaron a Barcelona, y a pocos días que llegaron la tomaron a fuerza de combates tan bravos, que cada cristiano era un león para los Moros. Escriben algunos que apareció el glorioso señor S. Jorge, cuyo apellido tenían los Alemanes, y de ellos lo tomaron los Ingleses, y de Guiayna, y de Borgoña, y los Catalanes. Murieron sin cuento de los Moros, porque ninguno de ellos fue tomado a merced, poniéndolos todos al cuchillo, como hicieran los Moros a los Cristianos⁴⁶.

Cap. Último. Cómo se alzaron algunos Moros del reino de Valencia, y vinieron jinetes de Granada a la vall de Albayda. De la pelea que tuvieron en Alcoy, do murió Alazarch, y apareció san Jorge, y muchos cristianos fueron muertos y presos en una celada. [...]

Acaeció allí una cosa que cuentan los de aquel pueblo, y lo he hallado escrito en muchos libros antiguos de aquel tiempo y es que a la que estaban los Moros lidiando a la puerta, que no era llegado el golpe de la gente, vieron los Moros correr por encima del muro un caballero armado con su caballo, de que se espantaron mucho, y tuvieron que aquel era Hualy, que nosotros llamamos san Jorge. Por lo cual hicieron en aquel lugar do apareció los del pueblo, una iglesia a su nombre, y en aquella plaza trajeron una fuente, y pusieron una imagen ecuestre de mármol de san Jorge caballero en su caballo⁴⁷.

Cette dernière intervention est d'ailleurs reprise au siècle suivant par deux chroniqueurs locaux, d'une part par Gaspar de Escolano dans son ouvrage daté de 1610 et consacré au royaume de Valence⁴⁸, et d'autre part par Vicente Carbonell dans son histoire de la ville d'Alcoy. Ce dernier conclut son ouvrage sur deux faits majeurs ayant touché la ville : un tremblement de terre et, évidemment, l'intervention miraculeuse de saint Georges. Ce récit se transforme, sous la plume du chroniqueur, en un véritable hommage à saint Georges, considéré comme la plus grande gloire de la ville :

Refiérese a la aparición del glorioso Patrono San Jorge, y la victoria de las alcodianas armas.

⁴⁵ Il convient toutefois de nuancer : il s'agit de légendes que l'auteur dit reprendre de sources écrites. Cependant, il nous a été impossible d'identifier et localiser ces textes. L'auteur a pu, peut-être, également être inspiré par des légendes qui circulaient oralement. Il est cependant peu probable qu'il soit lui-même l'auteur de ces légendes.

⁴⁶ *Ibid.*, Livre II, Chap. XIV, pp. 74-75.

⁴⁷ *Ibid.*, Livre II, Chap. LV, pp. 315-316.

⁴⁸ G. DE ESCOLANO, *Década primera de la Historia de la insigne y Coronada Ciudad, y Reyno de Valencia*, Valencia, Universidad de Valencia, 1972, Livre 9, chap. 42.

Sucedió que a la que amaneció el día acometieron los Moros, los cuales hallaron poderosa resistencia en los pocos que allí estaban, con el auxilio de un Caballero brioso, que sobre los muros vieron los Moros, en un caballo blanco, con una cruz roja en sus pechos, que arrojando un dardo que llevaba en su mano, y recobrándola repetidas veces, hacía notable destrozo en los Moros. [...] Huyeron los que quedaron, y persiguiéndoles los nuestros, llegaron hasta dicho barranco de la batalla, donde la trabaron sangrienta con los Moros, que emboscados se habían quedado, si bien fue con poca pérdida de Cristianos, y considerable de Moros. De los que quedaron en vida, trajeron algunos presos a la Villa, entre los cuales había de los que embistieron primero a nuestra Villa, y éstos dijeron, que si los Alcodianos habían salido victoriosos, debían el triunfo al Caballero que habían visto sobre los muros, a quien ellos llaman Hualy, y nosotros san Jorge, en cuyo día sucedió tan memorable victoria, como en confirmación permitió el Cielo que quedaran estampadas las huellas del caballo en los muros, cuyos vestigios quedaron permanentes por mucho tiempo después, según consta por la misma tradición antigua y por muchos papeles que se hallan. [...]

No pararon los generosos Alcodianos con este genero de tan debidas gracias, pues empezaron a reconocer que la victoria conseguida se debía al ínclito Mártir san Jorge, que tan galante les había favorecido, restaurando sus vidas, y haciendas, pues dependientes las atendieron de su celestial aparición, causa que fue para que no padecieron tantos, y tan varios naufragios como les podía ocasionar el quedar la victoria de parte de los contrarios. Y así trataron de votarle por Patrón, resolviendo construirle en el mismo puesto de su aparición una Iglesia, celebrándole fiesta en el mismo día de veintitrés de Abril todos los años [...] ⁴⁹.

Ainsi, comme nous l'avons par ailleurs montré au sujet de la figure de saint Jacques, les chroniqueurs locaux prétendent écrire l'*histoire* tout autant qu'écrire la *gloire*, et participent par là même à la constitution d'un imaginaire collectif⁵⁰. Force est de constater que, dans la majeure partie des chroniques locales, la légende, et en particulier la légende hagiographique, occupe une place capitale. S'attacher un saint ou pouvoir prouver qu'il existe un lien intime entre le territoire décrit et le saint est donc un facteur de gloire arboré fièrement par les chroniqueurs. Vicente Carbonell n'échappe pas à cet état de fait, pas moins que l'historien Aynsa de Iriarte qui, dans sa chronique de Huesca, ne tarit pas d'éloges au sujet de saint Georges, et développe avec profusion de détails la miraculeuse apparition du saint lors du siège d'Alcoraz, véritable mythe de fondation de la ville⁵¹. Il en va de même du chroniqueur de Valence Escolano qui rapporte une intervention encore différente : il écrit en effet que saint Georges serait intervenu pour

⁴⁹ V. CARBONELL, *Celebre centuria que consagró la Ilustre y Real villa de Alcoy a honor, y culto del soberano Sacramento del Altar...en el año 1668...Añadense las historias de S. George, y sucesos de los terremotos...* Valencia, Iuan Lorenzo Cabrera, 1672, pp. 225-233.

⁵⁰ L. LINARES, « Territoires et représentations : la variété des figures de saint Jacques dans quelques chroniques locales du Siècle d'Or » in *Imaginaire du Territoire : représentations fabuleuses des lieux et de l'espace péninsulaires en Espagne et au Portugal (XV-XVII^e siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez, sous presse.

⁵¹ F.D. DE AYNSA DE IRIARTE, *Fundación, excelencias, grandezas, y cosas memorables de la antiquissima Ciudad de Huesca, assi en lo temporal, como en lo espiritual*, Huesca, Pedro Cabarte, 1619, chap. XII, pp. 44-47.

secourir les troupes du Cid et du roi Pierre I^{er} d'Aragon – venu prêter main-forte au Cid – lors du siège de Valence. Après quelques débats sur la date de cet événement, il conclut :

Como quiera que ello fuese, cuentan nuestras historias, que trabada la batalla se apareció peleando contra los moros aquel mesmo caballero, que en su caballo y armas blancas, con la cruz colorada en el pecho, se habia aparecido en la de Huesca. Conocieron por la divisa que era su nuevo patrón San Jorge, y viéronle cómo se entraba con estraña braveza entre los escuadrones mahometanos, matando cuantos le miraban y poniéndolos en huida con solo el ruido de sus armas⁵².

Il est intéressant de noter que le chroniqueur de Valence adopte ici un point de vue « aragonais » insistant sur le rôle joué par le roi Pierre I^{er} et attribuant cette victoire à saint Georges alors qu'elle était traditionnellement attribuée à saint Jacques⁵³.

Si l'on peut constater que saint Georges est relativement présent dans l'historiographie péninsulaire du Siècle d'Or, il convient toutefois de nuancer : dans les chroniques générales, sa place est faible, même dérisoire. Ses interventions intéressent essentiellement les chroniqueurs locaux pour qui la figure du saint est extrêmement valorisante. Cependant, ces chroniqueurs n'ont pas l'envergure ni la diffusion d'un Morales, et leurs œuvres restent circonscrites à un territoire précis et limité. Or, Morales tait totalement les exploits de saint Georges tandis qu'il défend avec ferveur la cause jacobéenne. Seul Zurita, chroniqueur officiel du royaume d'Aragon, pourrait prétendre égaler le chroniqueur castillan, mais sa méthode scientifiquement rigoureuse le conduit à rester prudent et mesuré, et saint Georges matamores tient finalement, dans sa chronique, une place réduite. Il apparaît donc clairement que saint Georges matamores, au Siècle d'Or, perd du terrain par rapport à son concurrent castillan. Au niveau quantitatif, sa présence est moindre. En outre, la figure du dragonicide prévaut souvent sur celle du matamores, et il faut ajouter à cela que la figure du matamores n'est jamais réinvestie : sa dernière action militaire serait celle d'Alcoy. Contrairement à ce qu'il se passe pour saint Jacques, la légende n'est pas réadaptée aux nouveaux combats et aux nouveaux enjeux de l'Église catholique. Le discours des hagiographes semble confirmer cet état de fait.

⁵² G. DE ESCOLANO, *op. cit.*, p. 236.

⁵³ Voir annexes, texte 10, pp. 144 et suiv., notamment le récit que fait de cette bataille le roi Alphonse le Sage dans sa chronique.

C. Saint Georges et ses hagiographes

Gaspar de la Figuera et sa Vie du saint d'Aragon

En effet, les hagiographes de la péninsule se sont rarement intéressés à la légende espagnole de saint Georges et, face aux trois hagiographies monographiques de saint Jacques, saint Georges n'en compte quant à lui qu'une seule. Il s'agit d'une *Vie* composée dans la seconde moitié du XVII^e siècle par Gaspar de la Figuera (1640-1693), chevalier de l'Ordre de *Nuestra Señora de Montesa y San Jorge de Alfama*, mais qui n'est publiée que tardivement, en 1738, soit bien après la mort de son auteur⁵⁴. Cette œuvre ne connaît donc aucune diffusion au Siècle d'Or, mais reflète en revanche, de la part de son auteur, « *una gran devoción al Santo, y heredado amor a la orden* »⁵⁵, ainsi qu'une considérable volonté que soit connue et reconnue la légende espagnole du saint. Il est certain que, dans cet ouvrage, les interventions miraculeuses de saint Georges n'occupent pas moins de sept longs chapitres soit plus de soixante-huit pages, c'est-à-dire un huitième de l'ouvrage, auquel il convient d'ajouter plusieurs autres chapitres consacrés aux conséquences de ces apparitions, c'est-à-dire à la création et description des différents ordres de chevalerie qui lui sont consacrés (douze chapitres pour environ quatre-vingts pages)⁵⁶.

Dans son hagiographie, Gaspar de la Figuera, fait donc la part belle aux exploits militaires de saint Georges et affirme que :

Esta, según juzgamos, es la principal parte de este segundo libro. Porque las frecuentes apariciones de este valeroso capitán de las milicias cristianas, es lo que más ha acreditado su poder por todo el mundo, siendo su brazo terror de los infieles y seguro refugio de los cristianos⁵⁷.

Il évoque donc les interventions « classiques » du saint, telles que celles d'Antioche, de Huesca (Alcoraz), du Puig, et de Majorque. Il rapporte également d'autres interventions qui avaient été plus récemment fixées par écrit, comme l'apparition miraculeuse à la bataille de Valence qu'Escolano avait décrite dans sa chronique au début du XVII^e, celles ayant eu lieu à Barcelone et à Alcoy, reprises du récit de Beuter et d'Escolano. Il rapporte enfin de nouvelles interventions, tirées de sources diverses. Citons

⁵⁴ G. DE LA FIGUERA, *Vida, martirio, reliquias, templos, milagros, apariciones i excelencias del insigne mártir i esforzado Capitan de Christo San Jorge*, Valencia, Antonio Balle, 1738.

⁵⁵ « Aprobación de Fray Don Guillén Pertusa de Brisuela, Caballero de la Orden de Montesa y San Jorge de Alfama... », in *ibid.*, [s.p.].

⁵⁶ Cet ouvrage est divisé en trois livres : le premier traite de la vie, du martyre et de la mort du saint ainsi que de ses reliques. C'est dans le second, consacré aux miracles, qu'est développée la matière espagnole tandis que, dans le troisième, l'auteur rapporte la vie et le martyre algérien du Père Miguel Arandiga, chevalier de Montesa. Nous joignons en annexe plusieurs passages des chapitres où sont rapportées les interventions du saint dans la péninsule, texte 27, pp. 280 et suiv.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 332.

à titre d'exemple une légende selon laquelle saint Georges serait intervenu en faveur des troupes aragonaises de Jacques II contre les Pisans de Sardaigne, que l'auteur dit reprendre du récit d'un panégyrique d'un certain Boil. Il est cependant gêné du silence des chroniqueurs à propos de cet épisode qu'il tente de justifier par tous les moyens :

Otra célebre aparición de nuestro insigne mártir San Jorge, a favor de los aragoneses, refiere el ilustrísimo obispo Boil. Esta se hizo al infante don Alonso, hijo de don Jaime el segundo de Aragón, el cual en Cerdeña consiguió una ilustrísima victoria de los pisanos, (entonces república muy poderosa en la Italia) en el campo de Cuco cisterna. La historia de esta batalla la refiere muy a la larga el coronista de Aragón Zurita, a donde la podrá ver el curioso: yo creo, que no hay más fundamento para poner esta aparición de San Jorge en esta batalla, que el que se puede sacar de la devoción, que el infante tenía al santo protector del reino de su padre, y de la victoria tan insigne, que logró de las armas de los pisanos, cuando podía esperarla menos, por haber el infante perdido su caballo, y estar sus cosas en tan mal estado, que todos los pendones de los ricos hombres de la parte del infante habían venido a tierra, menos el de Guillén Cervellón. Porque en lo de demás no ha quedado memoria de esta aparición visible de San Jorge, ni se encuentra rasgo alguno en las historias; ni Zurita, que tan despacio refiere esta función, hace la menor memoria de que por entonces corriese el menor rumor entre los soldados de haberse visto esta ayuda sobrenatural, como la hubiera hecho, se hubiera dicho alguna cosa sobre esto. Es verdad que el infante, después de haber conseguido esta tan célebre victoria, mandó que se le edificase a San Jorge una ermita en el mismo lugar en que él había perdido el caballo, y estuvo en tanto peligro de ser muerto o preso; pero esto en estas circunstancias, no prueba más, que el que el infante, hallándose en tanto riesgo, se encomendó muy de veras al santo, y que sintió su socorro invisiblemente, a lo menos yo así juzgo⁵⁸.

Par ailleurs, il rend compte d'une multitude d'apparitions qui auraient eu lieu en faveur de soldats d'autres nations. Très enclin à louer saint Georges, son discours se fait ampoulé tant cet auteur ne passe aucune bataille ni aucun détail sous silence. Il souhaite en effet revenir aux origines de chaque événement « *tomar el agua desde arriba* », prend soin de nommer ses sources et bien souvent d'en citer des extraits longs et complets, confrontant et commentant parfois même les diverses versions d'une même légende. Enfin il brosse un portrait détaillé du saint lors des combats, interpolant ce que les auteurs antérieurs avaient dit jusque-là. Sous sa plume exaltée, le saint est un « *gallardo joven* », son cheval blanc un « *airoso caballo* », et son arme une « *cortante espada [que] no daba golpe alguno en vano* »⁵⁹. Cependant, le précieux témoignage de cet hagiographe n'est pas passé à la postérité comme le souhaitait son auteur et n'a pas permis que soient

⁵⁸ *Ibid.*, p. 381.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 362.

gardés en mémoire et diffusés à grande échelle les exploits militaires de saint Georges⁶⁰. Il n'a pas permis non plus « d'actualiser » le mythe de saint Georges qui, contrairement à saint Jacques, n'intervient pas dans les récents combats de la couronne aragonaise. En revanche, on a pu constater que le combat contre le dragon remplissait cette fonction et renvoyait à la protection céleste offerte par le saint, toujours adoré par le peuple aragonais qui le considère comme son légitime protecteur. L'hagiographe consacre d'ailleurs trois chapitres à cet épisode qu'il défend avec véhémence⁶¹.

La présence de saint Georges dans les Flos sanctorum

Malgré tout, cet épisode et celui des interventions miraculeuses en Espagne tendent à disparaître du panorama hagiographique des XVI^e et XVII^e siècles. On a vu qu'une seule hagiographie monographique était consacrée à ce saint et rendait donc compte de ces événements, et que celle-ci, émanant de l'ordre de Montesa qui avait à cœur d'offrir à son patron une hagiographie complète, n'avait pas connu la diffusion escomptée. L'analyse du contenu des diverses compilations de type *Flos Sanctorum* ne vient que renforcer cette impression d'une perte de vitesse du mythe géorgien, et en particulier des légendes mettant en scène le soldat, qu'il s'agisse de l'épisode du dragon ou des légendes de la Reconquête catalano-aragonaise. De fait, les compilations dites « *renacentistas* », imprimées entre 1516 et 1580⁶², sont les seules à faire une place aux légendes espagnoles du saint, et encore s'agit-il seulement de certaines versions.

Les toutes premières compilations imprimées en Espagne, la *Leyenda de los santos* et le *Flos Sanctorum* de Gonzalo de Ocaña, reprennent essentiellement la matière qui avait été développée par Voragine dans sa *Légende Dorée*⁶³. On retrouve dans ces deux textes le

⁶⁰ Il est assez probable que le texte n'ait pas, dans un premier temps, reçu l'approbation de la censure, et la licence pour imprimer l'ouvrage n'a été délivrée qu'en 1738, après l'intervention de membres éminents de l'Ordre de Montesa.

⁶¹ Cet épisode, comme celui du martyr de saint Georges, a effectivement été remis en question par les Autorités ecclésiastiques. De tous les supplices endurés lors de son martyre, certains n'ont en effet pas été retenus et les actes ont été qualifiés d'apocryphes dès le V^e siècle. Dès le XVI^e siècle, c'est l'épisode du dragon qui est sujet à caution. À ce sujet, F. MARCO SIMÓN écrit que « La historia fue aceptada sin crítica alguna e incluida en los libros eclesiásticos, misales y breviarios, hasta que Clemente VII (1523-1534) la rechazó, siendo a partir de entonces Jorge reconocido simplemente como mártir », in « San Jorge de Capadocia en la antigüedad », in *op. cit.*, p. 31. L'hagiographe, conscient de cet état de fait, tente donc d'apporter une réponse à ces « cosas [...] especialmente controvertidas en esta historia. La primera, y principal, es la historia del Dragón [...] ». La segunda, la primacía del martirio de San Jorge, en la persecución contra la Iglesia que levantaron Diocleciano y Maximiano », in G. DE LA FIGUERA, *op. cit.*, « Prólogo apologético al lector », [s.p.].

⁶² On pourra consulter à ce sujet les études de J. ARAGÜÉS ALDAZ, en particulier « El santoral castellano en los siglos XVI y XVII, un itinerario hagiográfico », in *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2000, tome 118, pp. 336-348 et « Para el estudio del *Flos sanctorum renacentista* (I). La conformación de un género », in *Homenaje a Henri Guerreiro, La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro. Actas de un coloquio celebrado en Toulouse, 10-12 de octubre de 2002*, M. VITSE (éd.), Madrid, Iberoamericana ; Frankfurt am Main, Vervuert ; Pamplona, Universidad de Navarra, 2005, pp. 97-147.

⁶³ En effet, si l'on se fie aux analyses de J. ARAGÜEZ ALDAZ et F. BAÑOS VALLEJO, la *Leyenda de los santos* descendrait de la « compilation B », textes manuscrits en castillan qui descendraient eux-mêmes de l'ouvrage de Voragine. La première impression de ce texte est celle de Burgos de 1499. Nous n'avons malheureusement

martyre de saint Georges, mais aussi l'épisode de son combat contre le dragon ainsi que celui de son intervention lors du siège de Jérusalem⁶⁴. Le saint est donc bien décrit tel un soldat céleste, mais il n'est encore fait mention d'aucun lien avec l'Aragon. Il faut attendre 1541, et la révision de Pedro de la Vega, pour qu'enfin saint Georges soit décrit comme le patron de l'Aragon et que soit évoquée en détail l'une de ses interventions : celle de Huesca.

En las crónicas de los reyes de Aragón se lee que como el rey don Pedro el primero tuviese cercada la ciudad de Huesca, y la multitud de los moros que venían de cada día en su socorro fuese tanta que en su comparación los cristianos eran pocos, convirtiose el rey devoto a nuestro Señor, y suplicole de todo su corazón que le pluguiese de le dar victoria de los enemigos de la fe, a honra y gloria de su santo nombre. Y como estuviese este católico rey peleando con los moros el mismo día que los cristianos ganaron la ciudad de Antioquía con favor del bienaventurado mártir San Jorge, apareció el mismo mártir glorioso en el real del rey de Aragón encima de un caballo, vestido de una armas blancas y muy resplandecientes, y tenía una cruz colorada por medio de ellos. E iba delante de los cristianos acaudillando y ordenando la gente, y abriendo y haciendo a toda parte carrera. E daba tan grandes golpes en los moros que todos cuantos hería cabían luego muertos. Y porque el milagro fuese mayor y más manifiesto, trajo consigo en el caballo un caballero alemán que estaba en la hueste de los cristianos en Antioquia, e pensando este caballero que aun estaba en la batalla de Antioquía, saltó del caballo y peleó muy esforzadamente contra los moros. Y toda la hueste de los cristianos se maravilló en esta visión, mas viendo la señal de la cruz muy resplandeciente que traía el caballero que les apareció, fueron tan esforzados y animados y los enemigos de la fe tan espantados que luego que de nuevo les acometieron con el esfuerzo de San Jorge, los moros volvieron las espaldas y dieron a huir sin orden alguna, como antes estuviesen muy firmes en el campo. Y murieron en esta batalla, (según se afirma), treinta mil moros. Y el rey moro que estaba en la ciudad, sabiendo el desbarate de los suyos, y el vencimiento tan maravilloso de los cristianos, perdió luego toda esperanza y firmó sus tratos de paz con el rey, y entregole la ciudad. Y por memoria de esta victoria, mandó este católico rey

à notre disposition qu'une édition de 1568 : *Leyenda de los santos que vulgarmente flos sanctorum llaman*, Sevilla, Juan Gutiérrez, 1568. L'un des manuscrits de ce texte a récemment été édité par F. BAÑOS VALLEJO et I. URÍA MAQUA, *La leyenda de los santos (Flos sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2000, mais la vie de saint Georges est absente de cette dernière édition. Le *Flos Sanctorum* d'Ocaña a été édité pour la première fois en 1516 : G. DE OCAÑA, *La vida y pasión de Nuestro Señor Jesu Christo y las historias de las festividades de su Sanctísima Madre, con las cosas de los santos apóstoles, mártires, confesores y vírgenes*, Zaragoza, Jorge Cocci, 1516. Ce texte descend d'une autre série de vies, la « compilation A », qui est également une traduction et amplification de l'ouvrage de Voragine.

⁶⁴ Cet épisode est mot pour mot le même dans les deux éditions de ces textes que nous avons utilisées. La légende y est rapportée en ces termes : « Y en la historia de Antioquía se lee, que como los cristianos fuesen a conquistar la ciudad de Jerusalén y la Tierra Santa, que apareció un mancebo muy hermoso a un clérigo y díjole que era san Jorge, príncipe de los Cristianos y mandole que hiciese llevar de sus reliquias consigo a Jerusalén, y que sería con ellos para ayudar. Y como tuviesen los cristianos cercada la ciudad de Jerusalén, y la defendiesen de los moros fuertemente, y estuviesen puestas las escalas, y no se atreviese ninguno a subir por ellas, aparecioles San Jorge con una cruz bermeja en la mano, armado de armas blancas, y hízoles señal que subiesen con seguridad y tomarían la ciudad. Y ellos viendo y oyendo esto cobraron esfuerzo, y subieron y mataron a los moros que les resistían la subida. Y tomaron la ciudad de Jerusalén, a honra y gloria de nuestro Salvador Jesucristo », in *Leyenda de los santos*, fols. LXIV-LXIIr et G. DE OCAÑA, *op. cit.*, fol. CLXXXv.

poner una cruz bermeja en sus armas, e hizo edificar una iglesia a honra de San Jorge en aquel lugar mismo donde les apareció primero⁶⁵.

Véhiculée par ces *Flos*, l'intervention à Huesca apparaît encore comme un mythe de fondation : première grande victoire de la couronne d'Aragon à laquelle a participé saint Georges, elle marque, comme l'intervention de Clavijo pour saint Jacques, le début d'une relation intime entre le saint, le territoire et ses habitants. Elle est de fait la plus emblématique de la protection miraculeuse offerte par saint Georges aux Aragonais. Malgré tout, force est de constater que dans les compilations post-tridentines, cette céleste intervention est abandonnée par l'ensemble des auteurs, et aucun d'entre eux ne relaye les exploits militaires de saint Georges en Aragon. En effet, la source principale des hagiographes de cette fin du XVI^e et du début du XVII^e a changé. Il s'agit désormais des *Vitae Sanctorum* de Louis Lippomanus, évêque de Bergame et Vérone, achevées en 1560, ainsi que des corrections apportées par le chartreux allemand Laurent Surius en 1575. Ces nouvelles compilations qui se voulaient plus rigoureuses, plus épurées des éléments merveilleux ou sujets à caution et symptomatiques d'une spiritualité renouvelée⁶⁶, impliquaient donc des changements significatifs dans la matière développée. En ce qui concerne la vie de saint Georges, ces changements sont particulièrement manifestes, et l'on remarque que les hagiographes espagnols se recentrent sur la matière considérée comme désormais principale, la seule qui ait fait l'objet d'une approbation par le pape Clément VII : son martyre. C'est donc cette facette du saint, le martyr, qui est au centre des écrits des compileurs. On peut tout au plus relever deux nuances : Alonso de Villegas continue, bien que brièvement, d'évoquer l'épisode du dragon⁶⁷, tandis que Sanctoro ne rapporte que le martyre mais donne à la vie de saint Georges le titre suivant : « *La vida y martirio del ínclito caballero de Cristo san Jorge, patrón de la corona de Aragón, y de Alemania* »⁶⁸. Or, lorsque l'on connaît la diffusion et le succès de ces compilations de vie de saint, on comprend à quel point la légende se réduit à l'essentiel : la vie et le martyre, plus rarement l'épisode du dragon, qui tend à disparaître et, parfois, l'intervention de Huesca, métonymie des interventions de saint Georges en Espagne.

⁶⁵ P. DE LA VEGA, *La vida de Nuestro Redemptor Jesu Christo y de su sanctísima Madre, y de los otros sanctos*, Zaragoza, Jorge Cocci, 1541, fols CCXXIXr-v. Dans les révisions suivantes (notamment encore celle de G. MILLÁN Y MORA de 1568), cet épisode reste inchangé et est mot pour mot identique.

⁶⁶ À ce propos voir notamment J. ARAGÜES ALDAZ, « El santoral castellano en los siglos XVI y XVII », pp. 349-365.

⁶⁷ A. DE VILLEGAS, *op. cit.*, fol. 122r.

⁶⁸ J.B. SANCTORO, *La hagiografía y vidas de los sanctos de el nuevo testamento*, Bilbao, Mathias Mares, 1580, fols 288r.

On voit donc bien, à travers ces divers exemples, comment progressivement les légendes mettant en scène saint Georges matamores s'affaiblissent puis disparaissent des productions du Siècle d'Or. Au XVI^e siècle, la figure de saint Georges tueur du dragon remplace à de nombreuses reprises, notamment dans la production artistique, la figure de saint Georges matamores. Toutefois, lorsque les artistes et auteurs s'intéressent aux exploits aragonais de ce saint, il semble que ce soit l'intervention ayant eu lieu lors du siège de Huesca qui soit devenue véritablement la plus emblématique des apparitions de saint Georges, sans doute parce que, chronologiquement, elle serait la première. Peut-être aussi car elle était intimement liée à la bataille d'Antioche, et donnait donc une plus grande légitimité et une plus grande gloire au saint. Seule l'historiographie continue de relayer l'ensemble des interventions militaires de ce saint : si la chronique royale et officielle reste prudente et mesurée, les chroniqueurs locaux, pour lesquels ces épisodes sont facteurs de gloire, s'attachent à rendre compte de toutes les interventions, voire à en rapporter des nouvelles. Il en va de même pour l'hagiographe de saint Georges qui, chevalier de l'ordre et dévot du saint, s'applique à témoigner de l'ensemble de la matière de « son » patron. Malgré tout, au XVII^e siècle, cet hagiographe, tout comme les chroniqueurs locaux, ne peuvent enrayer la relative « perte de vitesse » de saint Georges matamores. Si l'Aragon reste très attaché à ce saint, ce dont témoignent à l'évidence les emblèmes du royaume et de ses institutions ainsi que les nombreuses représentations iconographiques du saint terrassant le dragon présentes dans ces contrées, les événements déclencheurs de la relation saint / territoire tombent progressivement dans l'oubli ou, en tout cas, sont souvent passés sous silence.

III. LES CAS DE SAINT ISIDORE ET DE SAINT ÉMILIEN : UN DIFFICILE SAUVETAGE

A. Saint Isidore, un saint très lié à une ville et une collégiale

Saint Isidore avait véritablement intéressé les hagiographes du Moyen Âge : en effet après que sont écrits plusieurs récits de sa translation, Lucas de Tuy puis l'Archiprêtre de Talavera lui consacrent respectivement un recueil de miracles et une *vita*. Cependant, il convient de remarquer que Lucas de Tuy est le plus fervent défenseur de la figure de saint Isidore matamores, puisqu'il décrit avec une ferveur et un dévouement exemplaires, dans son recueil, trois des interventions de ce saint dans les combats. Il en fait de même dans sa chronique d'Espagne, bien que ce soit avec la concision exigée par la nature du document. L'Archiprêtre de Talavera s'est, quant à lui, essentiellement arrêté

sur l'intervention de Baeza, devenue la plus emblématique, n'évoquant qu'à demi-mot le siège de Tolède et passant complètement sous silence les interventions de Ciudad Rodrigo et de Mérida. La fin du XV^e siècle est donc marquée par une *abrevatio* de la légende et, comme on a pu le constater, par un recentrement de la matière isidorienne autour de la vie et des vertus du saint. Cependant, il apparaît que l'intervention de Baeza, la plus connue, suffit à évoquer la fonction de protecteur de la couronne léonaise.

Contrairement à saint Jacques dont la légende est adaptée et la figure actualisée, les récits hagiographiques ou historiographiques, du Moyen Âge comme du Siècle d'Or, n'évoquent aucune apparition de saint Isidore postérieure à celle de Mérida, qui aurait eu lieu entre 1229 et 1230. La fin de la Reconquête, conjuguée au non-réinvestissement de la figure de saint Isidore matamores dans les nouveaux conflits de la monarchie catholique, fait perdre du terrain à cette dernière au profit de la figure du confesseur, archevêque de Séville et docteur de l'Église. Il suffit pour s'en rendre compte de constater à quel point sont nombreuses les représentations iconographiques de ce saint en archevêque tandis que les représentations en matamores sont inexistantes, aussi bien à León qu'à Séville⁶⁹.

Les traductions de Lucas de Tuy

Pourtant, les efforts pour que les exploits militaires du saint et ses légendes « léonaises » ne tombent pas dans l'oubli sont nombreux. De fait, les œuvres de Lucas de Tuy, le *Liber Miraculorum* et le *Chronicon Mundi* sont traduites en castillan entre les XV^e et XVI^e siècles. La date de la traduction du *Liber* ne fait aucun doute. Elle est déjà réalisée au mois d'avril 1523, date à laquelle la traduction de l'ouvrage obtient l'approbation royale pour sa publication. On connaît l'auteur de cette traduction : il s'agit d'un chanoine de la Collégiale, Juan de Robles, qui souhaite que « *a todos fuese más fácil y entera mente*

⁶⁹ En effet, depuis le fameux *Pendón de Baeza*, aucune représentation de saint Isidore matamores n'a été recensée. De fait, il faudra attendre le XVIII^e siècle pour que ressurgisse, avec force, l'iconographie de saint Isidore pourfendeur de Maures, au sein de la Collégiale de León. On retrouve, dans cette institution léonaise, plusieurs bas-reliefs sur la coupole du réfectoire où est représenté le cycle hagiographique des victoires célestes de saint Isidore telles qu'elles sont contées par Lucas de Tuy dans son *Liber Miraculorum* : l'armée des Chrétiens découragés, l'apparition nocturne de Saint Isidore à Alphonse VII avant la prise de Baeza, le roi lors de la bataille, l'intervention du saint au milieu des combats et enfin l'intervention du saint à Ciudad Rodrigo. La Collégiale conserve également deux toiles représentant saint Isidore à la bataille de Baeza, œuvres du XVIII^e, mais l'œuvre la plus emblématique est sans doute le relief de la façade de la cette même institution. Voir annexes, fig. 36, p. 352. Le renouveau de cette iconographie est vraisemblablement lié à la réédition de la traduction castillane du *Livre des Miracles* de Lucas de Tuy en 1731. D'ailleurs une magnifique gravure de saint Isidore matamores orne la première page de cet ouvrage et servira de modèle pour la réalisation de l'une des deux toiles évoquées plus haut. Au sujet de l'iconographie de saint Isidore à León, voir en particulier l'article de E. GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, « La iconografía isidoriana en la Real colegiata de León », in *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, J.M. SOTO RÁBANOS (éd.), Madrid, CSIC-Consejería de Cultura de la Junta de Castilla y León-Diputación de Zamora, 1998, I, pp. 141-181. En ce qui concerne l'autre centre auquel est particulièrement attaché le saint, Séville, on peut affirmer que l'iconographie isidorienne est abondante mais c'est seulement sous les traits de l'Archevêque pacifique que ce dernier est représenté.

*comunicado : por servicio y devoción del glorioso patron y señor suyo sant ysidro »*⁷⁰. Son but est donc essentiellement de diffuser la vie et les miracles du saint, notamment les miracles militaires du saint matamores, afin d'en accroître le culte et de favoriser la dévotion des fidèles. Il s'agit également, bien entendu, de glorifier la Collégiale à laquelle le traducteur appartient. En revanche, en ce qui concerne la chronique, la date de la traduction ainsi que son auteur ne sont pas connus avec certitude. Jordi Puyol, qui édite le texte *romance* en 1926 affirme que :

después de analizarla [la versión romanceada] con todo cuidado, nos parece mucho más moderna de lo que se ha supuesto, [...] no es posible asignarla mayor antigüedad que la de mediados del XV, máxime cuando este juicio está forzado por el hecho de que ninguno de los códices romanceados de que tenemos noticia sea anterior al último tercio de aquella centuria⁷¹.

Cependant, le texte tel qu'il est édité par Puyol est une version postérieure à 1525, puisqu'il intègre des interpolations tirées de la version *romance* des miracles, notamment aux chapitres LXX et LXXIX qui traitent des batailles de Baeza et de Tolède. La *Crónica de España* est donc encore « revisitée » au XVI^e siècle, dans le but d'y intégrer de nombreux détails sur les exploits militaires du saint. Ainsi, on peut légitimement supposer que :

La conjetura de que el autor de las interpolaciones y adiciones, y por consiguiente, el de la versión castellana, si no fue regular de San Isidoro, era, por lo menos persona sumamente afecta en el monasterio y devota del Santo [...] ⁷².

Les interpolations sont tout à fait significatives de l'intérêt que portait leur auteur à la Collégiale et à son saint patron, ainsi que de sa volonté de lier le saint à la couronne léonaise et, par conséquent, à la ville de León. Les divers récits de la prise de Baeza sont, en ce sens, exemplaires. Le récit du *Chronicon Mundi* de Lucas de Tuy est, comme on peut le constater, relativement condensé :

Post hec obsedit Beciam, et Sarraceni ciuitatis illius fortiter resistebant. Et quia Imperator tota mente diligebat Dominum, etiam Sanctorum auxilium manifestum meruit habere ipse dilectus a Deo. Nam cum milites sui defluxissent ab eo et esset cum paucis, atque innumerabiles Sarraceni conglobati accederent ut ipsum cum suis raperent, apparuit ei beatus confessor Ysidorus dum dormiret, et confortauit eum dicens, se datum esse a Domino illi et suo generi defensorem, et ne timeret multitudinem Sarracenorum hortabatur, sed uiriliter primomane cum Sarracenis confligeret, quia

⁷⁰ J. DE ROBLES, « prólogo a la edición de 1525 », in *Milagros de San Isidoro*, León, Universidad de León, Secretariado de Publicaciones, Real Colegiata de León, 1992, p. XI.

⁷¹ J. PUYOL (éd.), *Crónica de España, 1^{era} edición del texto romanceado*, Madrid, [s.n.], 1926, p. XXIV.

⁷² *Ibid.*, p. XXVII. Il ajoute également qu'il est possible que le traducteur soit « Pedro de León », car ce nom est indiqué dans l'un des Codex. Voir *Ibid.*, p. XXV.

sicut fumus euanescerent a facie eius, et in ipsa die eandem caperent ciuitatem. Imperator autem tanta uisione confortatus in Domino, primo mane inito certamine cum barbaris, statimterga dederunt Sarraceni nostris relictis innumerabili multitudine spoliis statimque Sarraceni eiusdem ciuitatis tradiderunt illi urbem, pro uita tantum modo supplicantes. Imperator autem destruxit ipsam Beaciam et multa castella Maurorum et terras destruxit et captiuauit et occidit, ut sibi uisum fuit. Post hec reuersus Legionem cum magna gloria, statuit confraternitatem fieri in ipsa ciuitate ob memoriam tanti miraculi et ob honorem Sancti Ysidori confessoris⁷³.

La structure du récit de la chronique latine est conforme aux grandes lignes généralement développées dans la légende, mais la concision de l'auteur fait que certains détails sont passés sous silence. Au contraire, la traduction du XVI^e siècle se distingue par son caractère foisonnant et l'*amplificatio* connue dans cet ouvrage est saisissante :

Y despues desto, çercó a Baeça, y los moros de esa çibdad fuertemente resistian. Y porqueel emperador con toda voluntad amaua al Señor, merescio auer manifesta ayuda de los sanctos y él amado de Dios; porque como sus caualleros se le fuessen y él quedase con pocos, [e] los moros sin cuento apañados se le allegasen para trastornar el real del principe catholico, asi que considerauan los moros la poquedad de la hueste christiana, y confiados en la muchedunbre de los suyos y de sus tiendas, aparejaronse a cercar las tiendas de los christianos eljueues a las biesperas de todo cabo, por que otro dia,el viernes, amanesçiendo, matassen al rey Alfonso con los suyos, trauada la pelea por vengança vençiente. Mas veyendo el muy claro emperador que ni los suyos no podian sufrir a los enemigos arremetidospor ser pocos, llamaua(n) en su ayuda al Dios misericordioso que redimio el linaje de los christianos y salua misericordiosamente a los que esperan en él. Pues como asi se hubiessen, y los christianos temiesen de tanta muchedunbre de ynfielos, el emperador Alfonso, sentado en la tienda y estando apremiado, tomole el sueño y apareçiole vn varon cano de fermosas canas, vestido de vestidura obispal,cuya cara resplandeçia como el sol muy claro, cerca del qual, en la mano derecha, se blandia vn cuchillo de fuego que cortaua de amos cabos, y hablandole blanda y mansamente, por estas palabras, le dixo: "Alfonso, ¿por qué dubdas?; todas las cosas son posibles al emperador Christo, nuestro Dios; mas ¿vees tú esta muchedunbre de moros?; en amanesciendo, como fumo se desfará delante de tu cara, porque yo, que soy de tu linaje, soy dado por guarda a ti y a los que vernan si anduuieredes delante délen fee non fingida y coraçon acabado." Dixole el em-

⁷³ L. DE TUY, *Chronicon Mundi*, O. VALDÉS GARCÍA (éd.), thèse de doctorat, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1996, pp. 377-378.

« Ensuite il assiégea Baeza mais les Sarrasins de cette ville résistaient. Et, comme l'empereur aimait Dieu de toute son âme, il mérita, comme Dieu l'aimait aussi, l'aide manifeste des saints. En effet, abandonné de ses soldats, il ne lui en restait que quelques uns quand arriva une grande troupe de Sarrasins pour le capturer lui et ses soldats. C'est alors que lui apparut en songes saint Isidore, le confesseur. Celui-ci l'encouragea en lui disant qu'il avait été nommé par Dieu pour être le défenseur de l'empereur et de sa famille, et qu'il l'exhortait à ne pas avoir peur de la multitude de Sarrasins et à se confronter à eux avec courage dès l'aube, parce qu'ils s'évanouiraient devant ses yeux comme s'ils étaient de la fumée et que, le jour même, il prendrait la ville. L'empereur, confiant en l'aide de Dieu grâce à une si belle vision, commença à combattre les étrangers dès le lendemain matin, de bonne heure, et immédiatement les Sarrasins bâtirent en retraite en laissant un énorme butin aux nôtres et ils leur livrèrent immédiatement aussi la ville, suppliant seulement qu'on leur laissât la vie sauve. Ainsi, l'empereur détruisit Baeza et les nombreux châteaux des Maures, et il mis à sac les terres, et captura et tua autant de personnes qu'il lui semblât nécessaire. Ensuite, il revint glorieux à León, et institua une confrérie dans cette ville en mémoire d'un aussi grand miracle et en l'honneur du confesseur saint Isidore ».

perador: "¿Quién eres tú, padre sancto, que tales cosas me fablas?" "Yo soy —dixo él— Ysidoro, doctor de las Españas, succesor en gracia y en predicación del bienauenturado Jacobo Apostolo; esta maño derecha es de esse Apostolo Jacobo, defenssor de España." Y dichas estas cosas, la vision se arrebató. Y despues despertó el emperador catholico [e] llamando los obispos y condes que con éleran, esforzado de alegría, gozosse y contoles la vision conplidamente; los quales, como lo oyessen, con plazer y alegrías, derramando lagrimas abundantamente, (y) alabauan la clemencia del Todopoderoso. Mas algunos de ellos dixerón: "Señor, si paresçe bien a vuestra magestad, establezcamos nos confradia, tan bien en la vida, como en la muerte, encomendandonos a sus defenssas libremente." Plugo la palabra a todos y fue fecho, y firmaronla con beso de paz. Mas los obispos sagrados, a buelta con los condes, haziendo gracias a Dios, ordenaron juntamente que, llamando el nombre del muy sancto apostol Jacobo y de Ysidoro, acometiessen a los enemigos en quebran(tan)do el alua. Despues, estando Alfonso apremiado de sueño, aparecióle el bienauenturado doctor Ysidoro hablandole con más alegre cara, y dixole: "La confradia que estableciste a honrra del nombre de Dios, encomendando a mis oraçiones, yo la recibo en mi guarda y sere ayudador a los que la guardaren fielmente en la vida y en la muerte. Pues confortate y sey varon, que, esclaresciendo la mañana, te dara el Señor toda esta muchedunbre de ynfielos por mi ruego, y, sobre esto, todos los príncipes de los moros aquende el mar seran sojuzgados a tu señorio, y tambien los reyes catholicos que moran en España." Asi que, leuantandose el emperador del sueño, hecho más osado de la vision, mandó a los suyos que fuessen a la batalla; los quales, confortados por fortaleza celestial, conpliendo varonilmente lo que les fue mandado, cortauan los moros con cuchillo. Mas veyendo los moros la osadia de los christianos y [que] se veyan assi degollar y a los suyos, boluieron las espaldas huyendo y dexando a los nuestros muchedunbre de despojos; y asi se tornauan los cuchillos dellos de cada vno a su compañero, y vnos a otros se matauan con llagas trocadas. Mas los moros que eran en la çibdad, saliendo al rey Alfonso, entregaron a ssí ya la çibclad a su señorio. Mas los otros reyes de los moros d'España, entendiendo quel rey catholico vençia por vençimiento celestial, establescieronse vasallos tributarios por el vençimiento del confessor, los nombres de los quales son estos: el rey Auenguana, el rey Auenfandil, el rey Çayfadola, el rey Lope. E despues de tantos acaesçimientos bienauenturados, sojuzgó a su señorio a Garçia, rey catholico de Nauarra, y a Reymon, conde de Barçelona. Despues desto, tornose en Leon con gran gloria y estableado de hazer la confradia en essa çibdad por memoria de tan gran milagro y por honrra de santo Ysidoro confessor. Y tambien reparó los thesoros y heredades por gran parte que auian robado el rey de Aragon y el conde Enrrique de la yglesia del confessor Ysidoro, y essa yglesia, que aún estaua en derecho real, consagraronla al Señor, dandola a canonigos reglares por perpetuo derecho. Tanta gracia y gloria le dio el Señor, que todos los reyes principes de España y barbaros fuesen soiuzgados a suseñorio; y fue leuantado en tan gran altura de señorio y tan alçado, que nunca apremió a algund subdito, mas enriquesço marauillosamente de sus thesoros a muchos y dio libertades y ynmunidades a las yglesias y pobres apremiadas⁷⁴.

Les interpolations concernant notamment la figure du saint matamores : son apparition nocturne est décrite de manière bien plus détaillée, de même qu'est rapporté

⁷⁴ L. DE TUY, *Crónica de España*, Traduction *romance*, J. PUYOL (éd.), *op. cit.*, pp. 393-397.

Cette traduction est très proche de celle de la traduction du *Liber Miraculorum* publiée en 1525. Pour ne pas alourdir l'appareil critique nous ne citerons pas ce texte ici, mais le lecteur pourra se reporter aux annexes, texte 16, pp. 187 et suiv.

le dialogue entre le saint et le roi. Dans celui-ci, le saint réaffirme avec force le lien étroit qui l'unit à la couronne léonaise, puisqu'il appartient à la même lignée et en est donc le protecteur attitré. Il rappelle également au roi qu'il est le successeur de l'apôtre saint Jacques et qu'il est accompagné de son bras armé, alors que ce détail est passé sous silence dans la version latine. De même, la décision d'instaurer une Confrérie en l'honneur de ce saint est longuement développée, alors qu'elle se résumait à seulement une phrase dans la version latine. Cela n'est absolument pas étonnant si l'on considère qu'effectivement le « traducteur-interpolateur » était intimement lié à la Collégiale. Cet épisode permettait de glorifier cette institution en lui donnant une origine mythique : celle de l'intervention céleste de saint Isidore à Baeza. La création de la Collégiale était une conséquence directe de ce miracle.

Les productions locales

Les traductions des œuvres de Lucas de Tuy au XVI^e siècle ne sont donc pas anodines et permettent, notamment par le prisme de la figure de saint Isidore matamores, de célébrer la Collégiale et de garder la mémoire de ses illustres origines célestes. Cependant, les efforts des traducteurs pour conserver cette mémoire et la diffuser au-delà des limites de la Collégiale ne suffisent pas. La figure de saint Isidore reste essentiellement circonscrite aux centres religieux auxquels il est associé : la Collégiale et la ville de León qui en possède les reliques mais aussi Séville, ville qui l'a vu naître et mourir. C'est pourquoi, dans les productions qu'ils consacrent à ces deux villes, les auteurs, hagiographes ou chroniqueurs, ne manquent pas d'évoquer la figure de saint Isidore, et d'écrire quelques lignes au sujet des interventions miraculeuses du saint sur les champs de bataille. C'est par exemple le cas de Lobera qui, dans sa chronique de la ville de León, ne peut faire moins que d'écrire un chapitre sur la translation des restes de saint Isidore de Séville à León. Ainsi, ce développement lui donne l'occasion d'en dire davantage et d'introduire la légende de Baeza, miracle qui selon lui est le plus « *notable* »⁷⁵, qu'il reprend des chroniques de Lucas de Tuy et d'Alphonse X, auquel il rajoute une brève description de l'étendard de Baeza. Dans des écrits d'une autre nature, le récit de ses voyages dans les contrées galiciennes et léonaises, qu'il entreprend à la demande de Philippe II pour recenser quelques uns des trésors culturels et religieux de la péninsule, Morales évoque brièvement la figure de saint Isidore matamores à l'occasion d'une description qu'il fait de ce même étendard :

⁷⁵ A. DE LOBERA, *Historia de las grandezas de la muy antigua, e insigne ciudad y Iglesia de Leon, y de su obispo, y Patron sant Froylan, con las del glorioso S. Atilano Obispo de Çamora*, Valladolid, Diego Fernández de Cordova, 1596, fols. 319v-320v.

Como reliquia, muestran también un gran pendón de dos varas en cuadro, de un cendal como tafetán, que fue colorado y con la antigüedad ha perdido la color. Es del emperador don Alfonso, hijo de Doña Urraca, que hizo bordar en él toda la manera como le apareció en Baeza San Isidoro y se la hizo ganar. Está bordado el santo doctor a caballo y vestido de Pontifical con capa, con una cruz en una mano y en la otra una espada levantada, y cerca sale un brazo del cielo con una espada levantada también y una estrella en la punta, porque el cielo le mostró al rey cómo salía del cielo el brazo de Santiago en su defensa : esto está así bordado de ambas partes, y aunque la bordadura es antigua está sana. Este pendón usaron los reyes llevar en la guerra contra los moros, por devoción y plegaria del ayuda del santo [...]⁷⁶.

Un autre chroniqueur local évoque la figure de saint Isidore matamores : il s'agit du chroniqueur de la ville de Mérida, qui aurait été reprise aux Musulmans grâce à l'intervention conjointe de saint Jacques et de saint Isidore. Mais il convient de remarquer que l'intervention de saint Isidore n'est pas réellement mise en avant, et c'est avant tout l'intervention de saint Jacques matamores, voire celle de sainte Eulalie, patronne de la ville, qui sont privilégiées. De fait, dans le premier récit de la bataille, seul saint Jacques est évoqué tandis que dans le second récit, l'auteur reste prudent, énonçant les suspicions des uns (le Père Mariana) et se dissimulant derrière le récit des autres (Lucas de Tuy) :

Con lo cual lo es de que nuestro patrón estuvo en Mérida, y predicó en ella el Sagrado Evangelio, y quizá por esto la ha tenido muy piadoso amor mostrándolo en diversas ocasiones, particularmente cuando el rey don Alonso el Nono la ganó de los moros, porque se apareció visiblemente en la batalla en favor de los cristianos, y el rey dio la propiedad de esta ciudad al mismo apóstol, a su iglesia de Compostela, a la cual también estaba dada la silla metropolitana de Mérida, si bien después por contrato de permuta vino a ser esta ciudad en lo espiritual y temporal de la orden militar de este glorioso apóstol, y por un camino, y por otro siempre ha sido suya como se dirá adelante⁷⁷.

Dijose por cosa cierta que el apóstol Santiago y San Isidoro y otros santos fueron vistos con ropas blancas en lo más recio de la batalla, esforzando a los cristianos y amedrentando a los moros. Así lo describe, aunque con alguna de su incredulidad, el P. Mariana, si bien otros autores lo afirman por cosa verdadera. Lucas Tudense dice que San Isidoro se apareció a algunos en Zamora, antes que Mérida se ganase, y les dijo venía con una compañía de santos a ayudar al rey D. Alonso, para que venciese a los moros y le entregase la ciudad de Mérida. Era patrón y lo es de los leoneses, y así fue en favor de los suyos. De creer es que entre los santos que en esta pelea se hallaron, estaría la gloriosa

⁷⁶ A. DE MORALES, *Viaje a los reinos de León y Galicia y principado de Asturias*, Oviedo, Biblioteca popular asturiana, 1977, pp. 50-51.

⁷⁷ B. MORENO DE VARGAS, *Historia de la ciudad de Mérida*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1633; ed. facsímil, Mérida, Patronato de la biblioteca municipal, Casa de la Cultura, 1981 [troisième édition], p. 129.

mártir Santa Eulalia, nuestra patrona, con los demás santos de Mérida, pues se trataba de su recuperación y vuelta al cristianismo⁷⁸.

Pour cet auteur, faire appel au récit légendaire de Lucas de Tuy, et donc à la légende de l'intervention militaire de saint Isidore, est simplement un moyen de s'approprier la figure de saint Jacques, projet qu'il met en œuvre tout au long de son récit. La figure de saint Isidore matamores intéresse donc plus directement les auteurs dont les productions sont étroitement liées à la ville de León, nous l'avons vu, ou encore à la ville de Séville.

C'est ainsi que le chroniqueur de cette ville, Espinosa de los Monteros, consacre un de ses chapitres aux interventions miraculeuses d'Isidore⁷⁹. C'est également le cas de l'hagiographe Quintanadueñas qui, dans son *Flos Sanctorum* des saints du diocèse de Séville, se fait un point d'honneur à rendre un culte aux saints « locaux ». Il évoque la vie de saint Isidore et s'arrête sur les interventions de Baeza, Toledo et Mérida. Il va même jusqu'à sous-entendre que le saint aurait intercédé en faveur de Ferdinand III lors de la reconquête de Séville :

Han experimentado los reyes de España, que tanto se glorían con la generosa sangre de S. Isidoro, descendiendo de su sobrino Recaredo, su singular patrocinio en sus empresas, y conquistas. Tenía cercada el Emperador don Alfonso a Baeza; dilatábase el cerco: las molestias de su ejercicio eran continuas; el número de los Moros copioso; determinose levantar el día siguiente sus Reales. Apareciósele aquella noche San Isidoro, intimole diese luego la batalla, prometiéndole su patrocinio, y asegurándole la victoria : que gozó con ricos despojos. Lo mismo sucedió al Rey Don Alfonso en el cerco de Toledo, que determinado de alzarlo, vencido de la dificultad, se le apareció nuestro Santo al Obispo Cipriano, y le mandó avisase luego al Rey no desistiese de su intento, que con su patrocinio triunfaría de sus enemigos; como triunfó gloriosamente, ganando la ciudad. En la conquista de Mérida experimentó el Rey D. Alonso el IX su sagrado favor porque en lo más recio de la batalla se apareció con el Apóstol Santiago, vestidos ambos de ropas blancas, esforzando a los Cristianos, y amedrentando a los Moros. Vencidos estos huyeron, con ser innumerables, apoderáronse aquellos de la Ciudad, saliendo vencedores. Gozó del mismo patrocinio el S. Rey Fernando en sus conquistas, singularmente en la de Sevilla, visitando antes de ella su sepulcro; donde oró de esta manera: *O glorioso confesor Isidoro, defensor perpetuo de los Reyes de España socorre a tu siervo favorece a tu pariente, pues sabes cuán de corazón te amo; por tu intercesión espero el feliz suceso de mis designios, y para tu veneración ofrezco parte de los bienes que ganare.* El santo Arzobispo apareció al Rey santo; prometiole su favor, y asegurole su felicidad, y en cumplimiento de su promesa mandó el Rey le

⁷⁸ *Ibid.*, p. 368.

⁷⁹ P. DE ESPINOSA DE LOS MONTEROS, *Primera Parte [y segunda] de la Historia, Antigüedades y grandezas de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Sevilla, Matías Clavijo, 1627, Livre II, chapitre XXI.

cupiese al S. Isidoro de León algunas tierras. Este, y otros muchos son los favores, con que nuestro Santo ha socorrido a los Reyes de España⁸⁰.

Cependant, on remarque à quel point la matière est ici condensée : elle ne représente qu'une page sur quinze du total du récit de la vie et des miracles de saint Isidore, et une page sur trois du quatrième chapitre destiné à rendre compte de la vénération envers ce saint et des faveurs que ce dernier avait rendues aux rois. Le *Flos* de Quintanadueñas accorde une place plus importante à la vie et aux vertus du saint qu'à ses miracles, qu'il tend d'ailleurs, comme d'autres auteurs, à remettre parfois en doute⁸¹. Il promeut une nouvelle conception de la sainteté qui se caractérise par une revitalisation des critères originels : le martyr mais aussi la vie exemplaire de ces saints confesseurs qui, originaires du lieu, avaient « donné [leur] vie corporelle pour faire naître la terre à la vie spirituelle »⁸². Aussi, ce sont essentiellement ces caractéristiques qui sont mises en avant par l'hagiographe dans le récit qu'il fait de saint Isidore.

Les productions « générales »

Si même dans les productions locales, l'importance de la figure de saint Isidore matamores se réduit comme peau de chagrin, cette constatation ne peut que s'appliquer aux ouvrages plus généraux, chroniques ou *Flos sanctorum*. Les triomphes militaires de saint Isidore sont en effet presque totalement absents des chroniques d'Espagne. On y retrouve parfois une brève évocation de l'apparition à Baeza, la plus emblématique des victoires célestes de saint Isidore, mais comme on a pu le voir, les chroniqueurs restent prudents et leur récit discret. Les hagiographes ne sont pas plus bavards : la facette militaire du saint est absente, ou presque, de la majeure partie des *Flos sanctorum*. Dans le recueil *renacentista* d'Ocaña ainsi que dans ses successives révisions, la figure de saint Isidore est abordée, mais ses miracles comme *miles Christi* ne le sont à aucun moment. Dans les *Flos* de la fin du XVI^e et du XVII^e siècles, seuls Marieta et Rivadeneyra mentionnent les interventions de saint Isidore. Le père Jésuite Juan de Marieta, qui prétend écrire un recueil typiquement hispanique, compilant exclusivement les vies des saints espagnols, fait une place à la légende de Baeza :

⁸⁰ A. DE QUINTANADUEÑAS, *Santos de la ciudad de Sevilla, y su Arçobispado : fiestas que su santa Iglesia Metropolitana celebra*, Sevilla, Francisco de Lyra, 1637, 374 p.

⁸¹ « En este viaje publica Don Lucas de Tuy obró mil maravillas nuestro santo; no les dan todos igual crédito, y califican por ficción el milagro [...] », in *ibid.*, p. 150.

⁸² C. VINCENT-CASSY, *Les « chemins du Ciel » : sainteté féminine, martyre et patronage en Espagne sous Philippe III (1598-1621) et Philippe IV (1621-1665). Analyse des représentations littéraires et plastiques des saintes vierges et martyres*, thèse de doctorat sous la direction de Pierre Civil, Paris III, 2004, inédite, p. 172.

Ha hecho el Señor muchos milagros por intercesión de este glorioso santo. Uno de ellos fue que el emperador don Alonso, hijo de doña Urraca, tenía cercada a Baeza, y durando mucho tiempo el cerco, y sucediendo grandes fatigas en el ejército, y viniendo gran multitud de moros a socorrer la ciudad, el rey se determinó dejar aquella empresa tan dificultosa levantando su campo. Otro día en la noche se le apareció san Isidoro estando durmiendo, y poniéndole mucho esfuerzo le amonestó no desfalleciese, ni se fuese, sino que diese otro día la batalla a los moros, porque cierto los vencería y tomaría la ciudad. En particular le afirmó que él sería en su ayuda, y en general que él era diputado por Dios nuestro Señor para amparo y defensor de los reyes de España. El rey dio la batalla otro día, y los venció poderosamente con grande estrago que en ellos se hizo, tomando les también muy ricos despojos. Para insigne memoria de esta ayuda celestial puso el rey el nombre de san Isidoro a la iglesia mayor de aquella ciudad, haciéndola catedral y dotándola de grande patrimonio de riquezas. Vuelto el rey a León, quiso también que se hiciese cofradía en la ciudad con advocación de san Isidoro⁸³.

Le récit connaît dans le recueil beaucoup plus universalisant et « romanisant » du père Rivadeneyra une *abreviatio* qui témoigne de la désagrégation de la légende, l'hagiographe se contentant de signaler que :

Obró Dios muchos milagros por san Isidoro en vida y en muerte ; y en la guerras que los cristianos hicieron contra los Moros, invocando su favor fueron socorridos, y ayudados; y toda España ha recibido notables beneficios por su santidad, doctrina y particular patrocinio⁸⁴.

Ce dernier texte est donc tout à fait emblématique de la tendance générale à privilégier les exploits et les représentations équestres du saint national Jacques et à n'évoquer des autres saints matamores que les fonctions et vertus premières, celles grâce auxquelles ils ont, bien avant l'invasion musulmane, mérité leur auréole.

B. Saint Émilien, un patron pour... un monastère

Le cas de saint Émilien n'est donc pas très différent de celui de saint Isidore, et témoigne d'une érosion de la légende. Malgré tout, il convient d'apporter quelques précisions qui permettront ici de nuancer notre propos.

⁸³ J. DE MARIETA, *Historia eclesiástica de todos los santos de España, Primera, segunda, tercera y cuarta parte, donde se cuentan muy particularmente de todas las vidas martyrios y milagros de los Santos y Santas propios que en esta nuestra España ha auido, assi de Mártires, Pontífices Confesores...*, Cuenca, Pedro del Valle, 1596, fol. 21r.

⁸⁴ P. DE RIVADENEYRA, *Flos Sanctorum o Libro de las Vidas de los Santos, en el cual se contienen las vidas de Christo Nuestro Señor y de su santísima Madre; y de todos los santos de que reza la Iglesia Romana*, por todo el año, Madrid, Luis Sánchez, 1610, p. 311.

Saint Émilien dans les productions d'ordre général

Depuis que le poète Gonzalo de Berceo avait, au XIII^e siècle, dédié au saint l'un de ses poèmes à teneur hagiographique, aucun lettré n'a consacré un ouvrage à la biographie du saint de la Rioja. Elle est toutefois présente dans quelques œuvres « collectives » de type *Flos sanctorum*. Absente de celui d'Ocaña et de celui de Rivadeneyra, elle est présente dans les *Flos* plus hispanisants tels ceux de Marieta, Sanctoro et Villegas. Il convient néanmoins de constater que le saint n'y est jamais présenté sous les traits du matamores. Ce qui est essentiellement mis en exergue dans ces récits sont ses vertus héroïques, celle d'un homme qui vécut près de quarante ans en ermite et qui avait une capacité thaumaturgique hors du commun, ainsi que la dévotion de ses disciples qui fondèrent la communauté et le monastère de San Millán de la Cogolla où sont conservées ses reliques.

Dans l'historiographie, l'intervention à Hacinas devient, comme on a pu le constater un peu plus haut au sujet de saint Jacques, secondaire. Elle est pourtant mentionnée à quelques reprises par les chroniqueurs généraux. Esteban de Garibay par exemple, dans son *Compendio historial de España*, chronique générale qu'il écrit dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, s'intéresse longuement à ce sujet dans plusieurs de ses chapitres, notamment le chapitre XXX du livre IX (règne de Ramire II), mais surtout le chapitre VIII du livre X au sujet de Fernán González, comte de Castille. Il évoque l'intervention miraculeuse des deux saints, quoique de manière relativement vague⁸⁵, pour se centrer essentiellement sur la conséquence de cette intervention : le *Privilegio de vœux de Fernán González* et le tribut qui en résultait. Mais enfin, les exemples les plus significatifs de la tendance à effacer ou diminuer l'importance de l'épisode miraculeux de Simancas se trouvent dans les chroniques d'Ambrosio de Morales et de Juan de Mariana. Fervents défenseurs de la cause jacobéenne ces auteurs font la part belle aux deux plus célèbres interventions « personnelles » de saint Jacques : Clavijo et Coimbra. Mariana évoque simplement l'apparition de deux anges, non identifiés, et introduit cette légende de manière relativement prudente, même s'il ne la met pas réellement en doute :

Y que todos estuvieron persuadidos que dos ángeles en dos caballos blancos pelearon en la vanguardia, y que por su ayuda se ganó la victoria, cosa que no suele acontecer, ni aún inventarse, sino en victorias muy señaladas, cual fue ésta⁸⁶.

⁸⁵ « como el rey don Ramiro entró solo en la batalla con los Moros, los cuales fueron vencidos con espada angelical, pareciendo en la batalla dos caballeros en sendos caballos blancos, que por divina disposición armados, fueron vistos entrar en la batalla los primeros [...]. Entonces el voto prometido cumplió, que era lo que se había de pagar al monasterio de Sant Millán en toda Castilla por casas, comenzando desde el río Carrión, hasta el río Arga, que es en Navarra [...] », in E. DE GARIBAY, *op. cit.*, p. 522. Selon Ofelia Rey Castelao, cette attitude ne saurait être expliquée que par l'attitude « *anticompostelanista* » de l'auteur qui privilégie Tolède et ses intérêts. O. REY CASTELAO, *op. cit.*, pp. 36-37.

⁸⁶ J. DE MARIANA, *op. cit.*, p. 300.

Morales, en revanche, tait complètement l'intervention à Hacinas et ne fait allusion au *Privilegio des vœux de Ramire II* que pour affirmer qu'il était très probablement une confirmation et une extension de celui de Ramire I^{er} :

Nuestros cronistas también la celebran mucho [la batalla], y aun en memorias escritas de más de trescientos años atrás en el libro viejo de la librería de Alcalá de Henares, he hallado que el rey don Ramiro hizo por esta victoria el voto de las uvadas de tierra a la iglesia del Apóstol Santiago hasta el río Pisuerga. Y puede ello muy bien ser que extendió allí el voto del rey don Ramiro el primero, que aún no llegaba por particular concesión con muchas leguas hasta allí⁸⁷.

On remarque donc à quel point cette légende ne pèse plus dans la production historiographique générale, ni même locale, car rares sont les chroniqueurs locaux à s'y être intéressés⁸⁸. Pour trouver une plus ample information sur saint Émilien matamores, il faut alors se tourner vers le Frère Antonio de Yepes et sa chronique de l'Ordre de Saint-Benoît.

L'œuvre des Bénédictins

Dans cette œuvre, l'auteur revient amplement sur la biographie de saint Émilien, ermite, mais aussi abbé bénédictin, dont le monastère éponyme est l'une des institutions bénédictines les plus importantes de la péninsule. Yepes écrit pratiquement une hagiographie du saint, grande gloire du monastère ainsi que de l'Ordre⁸⁹. Pour cet auteur dont l'œuvre est, au fond, à mi-chemin entre l'historiographie et l'hagiographie, la facette de soldat du Christ de saint Émilien est digne d'être mentionnée, son but étant que ce type d'informations sur le saint « *no queden sepultadas en el olvido* »⁹⁰. Il reprend donc en substance la légende telle qu'elle avait été traitée dans les documents médiévaux :

Muy conocida es y sabida de los españoles la batalla de Simancas, cuando el rey D. Ramiro II, viendo que el rey Abderramán de Córdoba entraba con poderoso ejército por tierras de cristianos, pareciéndole que era imposible resistir a tanta muchedumbre de infieles, envió a pedir al rey de Navarra, García Sánchez, y al conde de Castilla, Fernán González, que le socorriesen y favoreciesen en

⁸⁷ A. DE MORALES, *Los cinco libros postreros de la corónica general...*, fol 227r.

⁸⁸ On citera à titre d'exemple les chroniques de A DE LOBERA, qui évoque à plusieurs reprises la bataille d'Hacinas, in *op. cit.*, chapitres V et VI, ou encore celle de D. DE COLMENARES, *Historia de la insigne Ciudad de Segovia y compendio de las historias de Castilla*, Segovia, Academia de Historia y de Arte de San Quirce, 1982, chap. XIII [texte du XVII^e siècle].

⁸⁹ A. DE YEPES, *Crónica de la Orden de San Benito*, J. PÉREZ DE URBEL (éd.), Madrid, Atlas, 1959, chapitre XI « San Millán, después de haber sido muchos años ermitaño, tomó el hábito de San Benito y ejerció la dignidad de abad », chapitre XII « De cómo San Millán supo le hora de su muerte y las prevenciones que para ella hizo », chapitre XIII « La muerte de San Millán y su entierro. Los milagros que obró nuestro Señor por su intercesión y la romería que hubo en las provincias de España a su santo cuerpo ».

⁹⁰ *Ibid*, p. 65b.

este aprieto tan grande en que se veían los cristianos de España. Estos príncipes llamados vinieron para ayudar al rey D. Ramiro ; pero comparados los nuestros con los infieles eran poquíssimos, porque había para cada cristiano cien moros, y así acudieron los reyes a pedir otro nuevo socorro y amparo de más tomo y sustancia. Suplicaron a nuestro Señor les favoreciese, y pusieron por intercesores a Santiago y San Millán. Oyólos Su Majestad, y sucedió entonces una maravilla de las mayores que se han visto en el mundo. A vista de los ejércitos se abrieron los cielos y salieron de ellos dos caballeros blancos, armados con armas blancas, con espadas en las manos. Después de ello seguían grandes compañías y escuadras de ángeles, y todos enderezaron contra el ejército de los moros comenzando a herir en ellos, hicieron tan gran destrozo que murieron de esta vez más de ochenta mil de aquellos bárbaros infieles, con que volvieron las espaldas, y los cristianos, viéndose favorecidos con merced tan grande, tan patente y tan conocida, siguieron al alcance, hiriendo y matando en los que se habían escapado de la batalla, con que los reyes quedaron libres de aquella avenida de moros, que quería anegar y acabar a España, y ellos y los soldados, ricos de los despojos y reconocidísimos a Santiago y San Millán, por entender ser ellos los dos caballeros que al principio de la batalla, bajando del cielo, rompieron los enemigos.

Hay dos escrituras muy auténticas, y de gran fe, que refieren esta batalla y milagro. La una hallada en el monasterio de san Millán de la Cogolla con título de privilegio de los votos, que concedió el conde Fernán González a San Millán [...]. La otra escritura se halló en el archivo de Cuéllar, en romance antiguo, que cuenta la misma historia. Algunos han querido decir que el origen de los votos de Santiago tuvo principio de esta famosa batalla ; no es agora tiempo ni lugar para detenernos en averiguar una cuestión tan reñida y tan grave ; pero para lo que hace a nuestro propósito, digo que es cierto que los votos de San Millán tuvieron principio, no de la batalla de Clavijo, sino de esta de Simancas, porque expresamente lo dicen las escrituras y los autores que de esto tratan. Porque viendo el conde Fernán González que los reyes de León, con ánimo cristiano y rendido a Santiago, habían hecho tributario su reino al sagrado Apóstol, a imitación suya, quiso que los castellanos tuviesen la misma sujeción y rendimiento al glorioso san Millán, tomándole por patrón de Castilla. [...]⁹¹

Garder la mémoire de cet événement, facteur de gloire pour le monastère, est donc l'un des objectifs affirmés du chroniqueur, mais son propos est bien plus complexe. Dans ce texte, il répond également aux allégations d'un Morales qui faisait du *Privilege* de Simancas une simple adaptation du *Privilege* de Clavijo ainsi qu'à celles d'un Lobera qui écrivait que le *Privilege des vœux de Ramire* était sans doute l'œuvre de Ramire II ou de Ramire III, semant par conséquent le trouble au sujet de ces légendes⁹². Enfin, il revendique avec force la qualité de patron de la Castille de saint Émilien, mettant donc en exergue l'importance considérable de ce saint dans ce territoire. Le parallèle qu'il fait avec

⁹¹ *Ibid.*, pp. 65b et 66a.

⁹² En effet, le chroniqueur de León, Anastasio de Lobera, met en doute la date de la bataille mythique de Clavijo, et dit qu'elle se serait déroulée sous les règnes, soit de Ramire II, soit de Ramire III, tous deux rois de León : « *Y en ninguno de los tres reyes Ramiros hay repugnancia. Aunque como queda visto, están las cosas mas dispuestas, reinando cualquiera de los dos últimos, que el primero* ». A. DE LOBERA, *op. cit.*, fol. 210v. Nous aurons par ailleurs l'occasion de revenir plus en détail sur la problématique des *Votos* qui connaissent, à cette époque là, une importante remise en question.

saint Jacques lui permet donc de hisser saint Émilien au « niveau » de l'apôtre et d'attester que son influence s'étendait bien au-delà des simples limites du monastère. La suite de son texte témoigne de la même détermination : il y évoque en effet une nouvelle apparition de saint Émilien – c'est le premier témoignage de cet ordre dont nous avons à ce jour connaissance –, en faveur du roi de Navarre García.

De la misma suerte que en Castilla, favoreció San Millán a ojos vistas los ejércitos de los cristianos; así en otra ocasión, en los años adelante, volvió a hacer oficio de capitán, siendo rey de Navarra D. García, hijo del rey D. Sancho el Mayor. Porque trayendo este rey guerra con los moros, y yendo a sitiar a la ciudad de Calahorra, habiendo dificultad en atacarla, se apareció San Millán visiblemente a los nuestros y los animaba e inducía a que acometiesen los muros, y él les dio entrada por ellos. Y el rey D. García conquistó para los cristianos aquella ciudad tan fuerte y estimada en aquellos tiempos. [...] De estos dos grandes milagros quedaron las tierras de Navarra tan agradecidas y devotas a San Millán, que en todas sus necesidades y trabajos luego acudían al santo sepulcro, y era la romería tan ordinaria, y tan frecuente como la de Santiago de Galicia o San Martín de Turón en Francia. [...] ⁹³

On remarque à quel point, dans ce texte, la question du patronage de saint Émilien et celle de l'extension de son culte au-delà du monastère – dont le pèlerinage est emblématique – sont capitales pour l'auteur. Les interventions miraculeuses dans les batailles de la Reconquête ont en ce sens une grande importance puisqu'elles conditionnent le rayonnement du saint. Les efforts d'Antonio de Yepes pour « revaloriser » l'un des principaux saints de l'Ordre et diffuser ses miracles, à commencer par ses interventions militaires, sont manifestes. Ils ne sont pas isolés et s'intègrent dans un vaste programme que nous qualifierons de « sauvetage » de la figure de saint Émilien matamores, qui prend forme à partir de ce début de XVII^e siècle.

Les efforts fournis par les ecclésiastiques liés au monastère sont donc essentiels pour la mémoire du saint Émilien matamores. Ainsi, c'est également au début du XVII^e siècle que les moines de San Millán adoptent comme emblème un bouclier sur lequel sont représentés un dragon, un bras armé d'une épée et portant vraisemblablement la tunique des moines, ainsi que quelques têtes de Maures décapités⁹⁴. Cet emblème rappelle bien évidemment les combats du saint lors de la Reconquête ainsi que les combats spirituels contre le mal qu'il mena lors de sa vie terrestre.

À ce blason s'ajoutent plusieurs œuvres iconographiques destinées à diffuser et à célébrer les exploits du *miles Christi* saint Émilien à Hacinas. En effet, entre 1653 et 1656, le maître Juan de Rizzi, peintre appartenant à l'Ordre de Saint-Benoît, exécute un retable

⁹³ A. DE YEPES, *op. cit.*, pp. 66b et 67a.

⁹⁴ Voir annexes, fig. 39, p. 355.

monumental destiné à orner l'église du monastère⁹⁵. Cette œuvre lui est commandée par l'abbé du monastère, le Père Ambrosio Gómez, dans le but de « *enriquecer la iglesia de san Millán con un gran retablo que reivindicara para San Millán el patronazgo de España por sus ayudas en la Reconquista, un retablo a la altura de la importancia del monasterio de la Cogolla* »⁹⁶. Nous avons déjà évoqué cette œuvre dans notre cinquième chapitre, et fait une description du saint sur son cheval blanc et avons montré comment le peintre avait voulu attirer l'attention des spectateurs sur les qualités exceptionnelles et surnaturelles du saint matamores. Par ailleurs, nous remarquons que dans ce tableau, le saint est à la tête d'un escadron chrétien dont l'allure et la tenue vestimentaire nous interpellent d'emblée : il ne s'agit pas de soldats du Moyen Âge, mais bien de combattants appartenant aux *tercios* espagnols. Les deux personnages suivant le saint sont peut-être des piquiers, car ils sont armés d'une épée mais portent également une baguette de bois, sans doute une pique. Ils sont suivis par des officiers porte-étendards, brandissant des bannières blanches et rouges sur lesquelles est représentée la croix de saint André, symbole de la maison de Bourgogne et emblème de l'empire espagnol très utilisé aux XVI^e et XVII^e siècles. Ces soldats sont vêtus à la manière de cette époque : l'armure et le casque médiévaux laissent place à d'amples chemises, des bas et chaussures basses, mais aussi à un chapeau à large bord. Face à eux les combattants infidèles semblent être turcs, coiffés du turban et armés de cimeterres à la lame courbe. La scène est complètement atemporelle, renvoyant à la fabuleuse victoire d'Hacinas, mais également aux batailles contre les Turcs, notamment à la victoire de Lépante, tout autant qu'aux guerres de Philippe IV, les soldats chrétiens semblant tout droit sortis des *tercios de Flandes*. Ce brouillage temporel sert cependant le propos de l'artiste qui actualise la figure de saint Émilien matamores : il signifie de cette façon au spectateur que la protection du moine bénédictin existe encore et qu'il est par là même le digne et légitime protecteur des armées espagnoles, le patron d'une Espagne qui lutte contre les infidèles et les hérétiques. En outre cette peinture permet d'associer étroitement la figure du saint à la monarchie catholique espagnole et insiste d'autant plus sur l'existence d'un patronage royal de saint Émilien.

L'existence d'un tel patronage avait d'ailleurs déjà été affirmée avec force par le Frère Martín Martínez, autre chroniqueur de l'Ordre de saint Benoît, qui avait rédigé un long traité, approuvé en 1631 et publié l'année suivante, pour plaider la cause émilienne

⁹⁵ Reproduction jointe en annexes, fig. 37, p. 353.

⁹⁶ J.B. OLARTE, *Monasterio de San Millán de la Cogolla, Suso y Yuso*, León, Edilesa, 1998, p. 64.

et pour que l'on reconnût à ce saint le patronage de l'Espagne dans son ensemble⁹⁷. Bien entendu, cet érudit rebondit sur la polémique qui à cette époque passionne les foules, et sur laquelle nous reviendrons un peu plus bas : devait-on concéder à sainte Thérèse le copatronage de l'Espagne ? Mais ce qu'il convient de remarquer surtout ici c'est que le raisonnement et les arguments développés par l'auteur du traité s'appuient exclusivement sur la faculté du saint à exterminer les ennemis de la religion catholique et donc de la couronne. Dans la dédicace qu'il écrit au roi Philippe IV, publiée dans les premières pages du traité, l'auteur rappelle que le patron se doit d'être un chef de guerre pouvant conseiller et aider le roi qui l'invoquerait. C'est en effet un miracle qu'avait fait saint Émilien par le passé et qu'il pourrait éventuellement réitérer :

Puesto que a esta apología, y consiguientemente a san Millán había de dar Patrón, sino a V. M. en su Consejo de Guerra, a ninguno armaría bien el renombre majestuoso que lograría, siéndolo del que lo es de España. Elección que presupone la de Dios, Señor de los ejércitos, de María, Guerrera invictísima, de Santiago y del mismo San Millán, defensores de estos reinos, pues son respectivamente en ellos, por justicia y el estado, los Consejeros más principales de guerra. En que obra V. M. tan advertido, que tocando a sus puertas San Millán, para entrar, aconsejar, pelear, vencer, como lo ejecutó en siglos dilatados, con facciones repetidas, no permitirá cerrárselas, y que pase plaza muerta quien florece en vida inmortal, en prudencia divina, en esfuerzo vigoroso. Antes tomará experiencia, si restituida su invocación en las batallas, ministra avisos del cielo, enarbola estandartes, y pone mano a la espada, como en las de Simancas, Hacinas, Calahorra, y otras, invocado del conde Fernán González, de los reyes don García Sánchez de Navarra, hijo de don Sancho Abarca, don Alonso Undécimo de Castilla y de León, y otros devotos y valerosos príncipes de los suelos celosos de acreditados progresos en las armas españolas, proponen para su lucimiento este arbitrio (a cierto indudable) de la devoción de nuestro santo, valentísimo español, en cuyo brazo se pueden seguramente y deben afianzar gloriosas victorias que goce V. M. con eternos y temporales triunfos⁹⁸.

Plus tard, après avoir défini la notion de patron, il revient sur les qualités – essentiellement militaires – de saint Émilien et énumère ses interventions. À l'intervention « classique » de la bataille de Hacinas, il ajoute celle de Simancas (qui renvoie en réalité à la même intervention, celle évoquée par le *Privilege de Fernán González*), ainsi que celle de Calahorra dont Yepes avait, quelques années plus tôt, fait part dans sa chronique de l'Ordre. Enfin il évoque une « nouvelle » intervention, celle qui aurait eu lieu lors de la prise d'Algeciras par Alphonse XI⁹⁹. Par ailleurs, la structure même de l'œuvre témoigne de l'importance de la figure du matamores pour cet auteur, absolument toute son argumentation étant basée sur l'intervention du saint à la bataille

⁹⁷ M. MARTÍNEZ, *Apología por San Millán de la Cogolla, Patrón de España*, Villa de Aro, Juan de Mongastón, 1632. Page de garde jointe en annexes, fig. 40, p. 356.

⁹⁸ *Ibid.*, [s.p.].

⁹⁹ *Ibid.*, fol. 4r.

d'Hacinas et sur l'authenticité et la légitimité du *Privilège* du comte castillan. Il le cite *in extenso* dans sa version latine, mais aussi dans sa version *romance* (celle de Cuéllar) et le commente longuement à de nombreuses reprises. Il réfute également, les uns après les autres, les arguments des détracteurs de ce document. Il aborde aussi plus directement la question du patronage, insistant sur le fait que c'est l'intervention conjointe de saint Jacques et de saint Émilien qui fait d'eux les légitimes co-patrons de l'Espagne, répondant par là même aux zéloteurs de saint Jacques qui, s'opposant au patronage de Thérèse, excluaient toute possibilité d'un co-patronage :

Y este es nuestro caso, porque siendo uno mismo el Patronato de España lo poseen *insolidum* Santiago y San Millán, juntos, y unidos con tan grande conformidad que juntos descendieron del cielo, pelearon, vencieron, partieron los despojos, y merecieron en Simancas (no trato de la batalla de Clavijo) los gloriosos renombres de Defensores de España. Por lo cual no hay que recurrir a la imposibilidad de pluridad de Patronos, para excluir a Santa Teresa, y mucho menos a San Millán ; porque es argumento sin nervios¹⁰⁰.

Les efforts des membres de l'Ordre de saint Benoît et des moines de San Millán pour imposer et promouvoir l'idée d'un patronage de saint Émilien sont donc capitaux dans la mémoire de ses exploits militaires. En effet, leurs revendications s'appuient exclusivement sur cette facette de la figure du saint. Ainsi, les seuls ouvrages et œuvres qui au Siècle d'Or rappellent encore avec force le souvenir de ces miracles sont essentiellement ceux qui ont été réalisés à cette fin.

Quelques années plus tard, la scène de l'intervention d'Hacinas est encore reproduite sur la façade du monastère¹⁰¹. Il s'agit d'un bas-relief montrant le saint livrant combat à cheval, ce dernier piétinant les corps de deux Maures. Ici, la légende est réduite à sa plus simple expression, mais cette œuvre avait plutôt comme objectif de permettre, grâce à sa localisation, de rappeler les exploits militaires du saint et de diffuser la figure de saint Émilien matamores aux visiteurs et pèlerins arrivés jusqu'au monastère. Rappelons par ailleurs que, dans ces deux œuvres, le saint porte le capuce simple des bénédictins, qui permet aux spectateurs de le différencier de son compagnon saint Jacques dont, pour la plupart des visiteurs, l'image était plus familière. Cependant, malgré l'effort du monastère et de ses membres pour étendre le culte et promouvoir le patronage de saint Émilien dans l'ensemble de l'Espagne, la figure du matamores reste

¹⁰⁰ *Ibid.*, fol. 31r.

¹⁰¹ J.B. OLARTE affirme qu'il s'agit d'une copie de l'œuvre de Rizzi. Certaines différences comme l'absence des troupes chrétiennes ou la bannière portée par le saint nous font penser que ce n'est pas le cas. *Ibid.*, pp. 54-55 Voir reproduction jointe en annexes, fig. 38, p. 354.

essentiellement cantonnée au monastère, la légende perdant donc la vigueur et la force qu'il avait caractérisée pendant le bas Moyen-Âge.

Au bout du compte, on peut affirmer que saint Jacques domine encore, et plus que jamais, la production historiographique, hagiographique et artistique, supplantant largement tous les saints avec lesquels il avait été, au Moyen Âge, en concurrence ou en collaboration. Malgré la fin de la Reconquête, sa fonction de tueur de Maures est encore l'une de celles qui interpelle et parle le plus à l'imaginaire collectif. La stratégie des auteurs et des artistes est différente, et si certains privilégient dans leur développement la matière légendaire de Clavijo, voire de Coimbra, interventions exemplaires devenues pour le public les plus représentatives des combats célestes hispaniques, d'autres en revanche s'attachent à multiplier les occurrences renvoyant à des combats de saint Jacques ou cherchent à actualiser le mythe en relatant les tout nouveaux exploits du plus célèbre des matamores. Les autres *miles Christi* perdent donc du terrain, et lorsque l'on conserve la mémoire des interventions, ce sont celles de Huesca, Baeza ou Hacinas qui sont célébrées. Cependant, dans la plupart des cas, c'est dans des productions locales que l'on retrouve saint Georges, saint Isidore ou saint Émilien. Ce dernier reste étroitement attaché à son monastère et à l'ordre de Saint Benoît dont certains des membres continuent de se faire les chantres d'un patronage inaccessible, tandis que saint Isidore matamores ne fait plus sens que pour les membres de la Collégiale de León et pour les quelques hagiographes et chroniqueurs sévillans qui pensent pourvoir en tirer quelque gloire. Enfin, saint Georges reste intimement lié aux territoires aragonais et, si dans les textes son rôle de matamores est souvent mentionné, les légendes de saint Georges tueur de Maures semblent être détrônées en faveur d'une légende plus universelle et qui s'adapte facilement aux divers combats de la couronne d'Aragon. La légende du dragon, symbolique du combat contre le Mal dans son ensemble, que la plupart des institutions de cette zone adoptent comme emblème, s'affiche sur les murs des quatre coins de l'Aragon, et connaît un succès qui ne s'est, malgré les réserves émises par le Saint-Siège quant à son authenticité, jamais démenti.

L'importance du culte rendu à saint Jacques matamores, saint de la Reconquête, après la fin de cette entreprise, était clairement due à de nombreux facteurs. Aux efforts du chapitre de Compostelle, se conjuguaient la vision nostalgique d'un passé glorieux : celui d'une Espagne reconquise grâce à Dieu, aux rois et bien sûr à saint Jacques. Elle était aussi étroitement liée à la relation qu'entretenait, encore à cette époque, saint Jacques et le pouvoir : on croyait toujours intimement à la céleste protection du saint, légitime patron et défenseur des rois, des soldats et du peuple espagnols. Ainsi, si au XVI^e siècle, sous

Charles Quint puis Philippe II, dévots du saint, la diffusion du culte du matamores est largement favorisée et se porte relativement bien, on remarque pourtant qu'à partir de la fin du XVI^e, les productions consacrées au saint se multiplient et prennent encore plus d'envergure. Nous pourrions constater à quel point les débats qui touchent la sainteté en général, ainsi que les polémiques qui touchent le saint de la Reconquête en particulier, vont largement influencer sur la quantité et la qualité des productions consacrées à saint Jacques.

CHAPITRE HUIT

Saint Jacques : un saint au cœur des polémiques

I. DEUX SIÈCLES DE REMISES EN CAUSE

A. La remise en question du culte des saints

La fin du Moyen Âge et le début de l'époque moderne sont des périodes difficiles pour la sainteté. Remise en question par Érasme et les Humanistes chrétiens, puis par Luther et les Réformateurs protestants, c'est l'ensemble des pratiques qui entourent le culte des saints qui est remis en cause, à commencer par le pèlerinage. Érasme, par exemple, dans son « colloque » les Naufragés, évoque tout le mal qu'il pense des pèlerins bigots à travers un dialogue caustique entre deux personnages, Adolphe et Antoine :

ADOLPHE – Certains ne cessaient de vomir, mais la plupart formulaient des vœux. Il se trouvait à bord un Anglais qui promettait des montagnes d'or à la Vierge de Walsingham s'il atteignait vivant le rivage. D'autres faisaient mille promesses au bois de la croix vénérable en tel sanctuaire, et certains autres à cette même croix conservée en un tout autre lieu. On en usait de même avec la Vierge Marie, qui règne en tant de lieux. Les gens s'imaginent que le voeu est inefficace si le nom du sanctuaire n'est pas mentionné.

ANTOINE – Ridicule ! Comme si les saints ne résidaient pas au ciel !

ADOLPHE – Il y en avait qui faisaient serment de se faire chartreux. L'un d'eux s'engageait à se rendre au sanctuaire de Saint-Jacques, à Compostelle, pieds nus, tête nue, le corps simplement sanglé dans une cuirasse de fer, et mendiant son pain par surcroît¹.

Il en fait de même dans son discours intitulé *Peregrinatio religionis ergo*, dans lequel il critique durement les sanctuaires chrétiens, notamment le sanctuaire de Saint-Jacques de Compostelle. Martin Luther en fait tout autant, déclarant que les pèlerinages

¹ D. ÉRASME, « Naufragium » in *Colloquia*, Leyde, Elzevir, 1643, pp. 220-221. Nous utilisons ici la traduction proposée par A. GUILLAUSSÉAU, dans sa thèse *Sainteté et miracles dans les royaumes de France et d'Espagne des lendemains du concile de Trente aux décrets d'Urbain VIII*, préparée sous la direction de Gérard Chaix, Tour, 2007, inédite, pp. 45-46. Nous remercions Melle Guillausseau de nous avoir permis de consulter son manuscrit avant même sa soutenance.

ne sont pas nécessaires avant de les condamner totalement comme étant de l'idolâtrie². Cette remise en question du pèlerinage va de pair avec une importante critique du culte des reliques, source de toute pérégrination. Les auteurs humanistes, qui souhaitent imposer une foi plus personnelle et moins superficielle, critiquent avec véhémence l'attitude des fidèles dont la relation avec le saint, ancrée dans la sphère du terrestre, est plus matérielle que spirituelle. Citons à ce propos un passage du *Viaje de Turquía* de Cristobal de Villallón consacré aux pèlerinages :

PEDRO – Por eso no dejaré de decir lo que siento : porque mi romería va por otros nortes. La romería de Hierusalem, salvo el mejor juicio, tengo más por incredulidad que por santidad ; porque yo tengo de fe que Cristo fué crucificado en el monte Calvario y fué muerto y sepultado y que le abrieron el costado con una lanza, y todo lo demás que la Iglesia cree y confiesa ; pues no tengo de pensar que el monte Calvario es un monte como otros, y la lanza como otras, y la cruz, que era entonces en uso como agora la horca, y que todo esto por si no es nada, sino por Cristo que lo padesció ? Luego si hubiese tantas Hierusalenes y tantas cruces y lanzas y reliquias como estrellas en el cielo y arenas en la mar, todas ellas no valdrían tanto como una mínima parte de la hostia consagrada, en la cual se encierra el que hizo los cielos y la tierra, y a Hierusalem, y sus reliquias, y ésta veo cada día que quiero, que es más ; ¿ qué se me da de lo menos ? Cuanto más que Dios sabe cuán poca paciencia llevan en el camino y cuántas veces se arrepienten y reniegan de quien hace jamás voto que no se pueda salir afuera. Lo mismo siento de Santiago y de las demás romerías.

JUAN – No tenéis razón de condenar las romerías, que son sanctas y buenas, y de Cristo leemos que apareció en ese hábito a Lucas y Cleofás.

[...]

PEDRO – El camino real que lleva al cielo es la mejor de todas, y más breve, que es los diez mandamientos de la ley muy bien guardados a mazo y escoplo ; y esto sin caminar ninguna legua se pueden cumplir todos. ¡ Cuántos peregrinos reniegan y blasfeman, cuántos no oyen misa en toda la jornada, cuántos toman lo que hallan a mano !

MATA – De manera que haciendo desde aquí lo que hombre pudiese según sus fuerzas, en la observancia de la ley de Dios, sin ir a Hierusalem ni Santiago, ¿ se puede salvar ?

PEDRO – Muy lindamente³.

Cette période de remise en cause de l'ensemble des pratiques votives et des cultes des saints est bientôt exacerbée avec la Réforme protestante, puis la Contre-réforme qui en est la conséquence. Il en résulte un changement radical dans l'appréhension de l'idée de sainteté, dans la définition de ses modèles et dans les pratiques d'écritures⁴, avec l'émergence d'une hagiographie et d'une historiographie critiques. La fin de la

² A ce propos, on pourra consulter V. ALMAZÁN, « Lutero y Santiago de Compostela », in *Compostellanum*, 1987, 32, pp. 533-559.

³ C. DE VILLALÓN, *Viaje de Turquía*, Madrid, Espasa Calpe, 1946, 310 p.

⁴ A ce sujet, la thèse de C. RENOUX ainsi que celle d'A. GUILLASSEAU apporteront un éclairage très intéressant. C. RENOUX, *Sainteté et mystique féminines à l'âge baroque. Naissance et évolution d'un modèle en France et en Italie*, thèse de doctorat sous la direction de Jean Jacquart, Paris I, inédite, 1996, A. GUILLASSEAU, *op. cit.*

Reconquête, la remise en question des pratiques votives, dont le culte des reliques et les pèlerinages subissent les plus graves critiques, la Réforme, les guerres de religion qui font rage à partir de 1562 dans le pays voisin dont les habitants venaient traditionnellement en pèlerinage à Compostelle, portent de fait un coup brutal au culte de saint Jacques dans son ensemble, et à son pèlerinage en particulier :

A mediados do século XVI xa se poden senti-los efectos dos movementos relixiosos da Reforma na peregrinación a Santiago. Antes de que Lutero lance os seus ataques contra a sensibilidade dos xacobitas e a espiritualidade devota da xentes que marchaban a Santiago en peregrinación, os peregrinos ingleses deixan de desembarcar nos portos de Galicia e de facer o Camiño Inglés cara a Compostela. [...] A crítica do Humanismo cristiá tamén fixo serios estragos nos ánimos dos peregrinos⁵.

C'est justement dans ce contexte d'instabilités, de remises en question et de polémiques que naissent – ou que parviennent à leur paroxysme – les plus importantes controverses au sujet du saint apôtre de l'Espagne.

B. Le refus du Voto de saint Jacques

Los Pleitos : une bataille juridique contre Compostelle

La diminution drastique du nombre des pèlerins se rendant à Compostelle, qui va de pair avec une baisse des revenus tirés du pèlerinage, est compensée, à cette époque par une hausse des revenus tirés du *Voto de Ramire I^{er}*. En effet, comme nous l'avons souligné plus haut, les Rois Catholiques, après leur victoire dans la guerre de Grenade, ont étendu le *Voto* à ces nouvelles provinces du royaume de Castille situées au sud du Tage. Dans le même temps, l'Église de Compostelle a mis en place une collecte plus organisée et plus rationnelle qui favorise, bien évidemment, le paiement systématique de la redevance et, par voie de conséquence la bonne santé économique du Chapitre compostellan⁶. Rappelons qu'au XVI^e siècle, 65 % de la population de l'Espagne péninsulaire était soumise au paiement de cette redevance. Le *Voto* de saint Jacques représente plus de la moitié des revenus de l'Église de Saint-Jacques, tandis qu'il en représente les deux tiers à

⁵ F. SINGUL, *Historia cultural do camiño de Santiago*, Vigo, Galaxia, 1999, pp. 219-221.

⁶ O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 17 : « Para controlar la percepción de la renta, el beneficiario más importante, el Cabildo de Santiago, diseñó una inteligente estructura administrativa, adaptada a las circunstancias de la propia renta y a la geografía jurisdiccional civil. La recaudación adoptó fórmulas diversas respondiendo a las necesidades de cada momento, si bien es una constante la preferencia por métodos indirectos de cobranza ; la percepción por medio de arrendatarios, a pesar de sus inconvenientes, fue sin duda la más eficaz y rentable [...] ».

la fin du XVIII^e⁷. Ces enjeux économiques expliquent largement pourquoi les prélats de Compostelle ont mis toute leur énergie à défendre cet impôt et la base législative – le *Privilegio des vœux* – sur laquelle il était fondé. Il faut dire que, très rapidement, le *Voto* avait été remis en question, si bien que « *la conflictividad generada por la percepción del voto de Santiago fue una constante a lo largo de la Edad Media* »⁸. Il y avait des résistances à Tolède mais également en Galice. Les *Cortes* de Burgos en 1379 et celles de Ségovie en 1386 auraient fait une réclamation pour échapper au paiement de cet impôt, mais ils n'auraient apparemment pas engagé de procédure judiciaire⁹. Ce n'est en revanche pas le cas au XVI^e siècle où les procès contre le Chapitre compostellan se multiplient. En 1572, ce dernier a gain de cause lors du procès dit « *de los pueblos* » mais, s'ensuit un autre procès encore plus retentissant et à l'issue moins favorable, le procès de « *los Cinco Obispos de Castilla* » (Burgos, Osma, Calahorra, Palencia et Sigüenza) appelé encore « *Pleito Grande* », qui se déroule entre mars 1578 et décembre 1592¹⁰. Parallèlement, voit le jour le procès « *del Voto Nuevo de Granada* » qui met en cause tous les territoires qui se trouvaient au sud du Tage, exception faite de l'ancien Royaume de Grenade¹¹. Dans toutes ces attaques est dénoncé le caractère apocryphe du *Privilegio*, ainsi que le silence inexplicable des chroniques anciennes au sujet de ce document et de l'événement historique qui en était la source, la bataille miraculeuse de Clavijo. Mais, comme le remarque Ofelia Rey Castelao :

El empeño de los defensores del Voto en unir la existencia de éste a la Batalla de Clavijo fue un error de táctica. La casi imposibilidad de demostrar la realidad de este hecho hizo perder pie a los defensores y puso en manos de los detractores del Voto un arma poderosa en la medida en que sirvió a los planteamientos críticos. [...] sin Clavijo, sin tributo de las cien doncellas y sin milagros, hubiera tenido una base mucho más firme o simplemente menos controvertida¹².

Toutes ces polémiques ont fait couler beaucoup d'encre et ont donné lieu à une abondante littérature. Deux personnages ont « officiellement » pris parti dans cette controverse : le premier, Ambrosio de Morales, a défendu avec une ferveur exemplaire le *Voto* de saint Jacques, et donc le Chapitre de Compostelle, tandis que Lázaro González de Acevedo, qui a été l'avocat des « *pueblos* » de Castille, a publié un *Memorial* sur le sujet¹³.

⁷ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁸ O. REY CASTELAO, « El voto de Santiago en Galicia : regímenes contributivos e interpretación de sus series », in *Compostellanum*, 33, 1988, p. 385, cité par F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *Santiago, trayectoria de un mito*, Barcelona, Ed. Bellatera, 2004, p. 281.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, p. 289.

¹¹ O. REY CASTELAO, *La historiografía del voto de Santiago...*, p. 31.

¹² *Ibid.*, pp. 10-11.

¹³ L. GONZÁLEZ DE ACEVEDO, *Memorial y Discursos, del pleyto que las Ciudades, Villas, y lugares, de los Arçobispados de Burgos, y Toledo de Tajo a ésta parte, y Obispos de Calahorra, Palencia, Osma y Sigüenza, Tratan en la Real Chancillería de Valladolid, con el Arçobispo Dean, y Cabildo, de la Santa Iglesia de señor*

Malgré tout, de nombreux autres ont également pris position dans cette polémique au sujet du *Voto* dans certaines de leurs œuvres. Nous pensons notamment au frère Anastasio Lobera qui, dans sa chronique de Léon, remet en question le *Voto*¹⁴, tout comme le frère Prudencio de Sandoval dans son histoire de l'Ordre de Saint-Benoît¹⁵, tandis qu'au contraire, Castellá Mauro Ferrer, dans son hagiographie de saint Jacques, consacre plusieurs chapitres (chap. 16 à 23 du Livre III, soit presque une centaine de feuillets) à en défendre la cause¹⁶.

Morales et la défense du Voto

Morales est le premier à aborder franchement, dans sa chronique générale de 1574, les polémiques « jacobites », et notamment la question cruciale du *Voto*. En ce qui concerne la problématique du *Voto*, Morales commence par présenter brièvement le contexte, à savoir l'apparition de saint Jacques au roi Ramire I^{er} à la bataille de Clavijo. Refusant de s'appuyer sur les textes des chroniqueurs médiévaux, il préfère s'appuyer directement sur le texte source, sur le *Privilegio*, dont il reproduit *in extenso* une traduction en langue castillane :

Luego comenzó el santo Apóstol a mostrar a los Españoles su favor y buen ayuda que en el habían de tener para la guerra contra los Moros. Porque sucediendo a don Alonso el Casto en el reino su primo don Ramiro primero de este nombre, que creo yo es el primero que en el privilegio confirma : se le apareció el Apóstol Santiago, y peleando todo armado en caballo, le ayudó en la batalla de Clavijo, para alcanzar la insigne victoria, que con mucha razón es celebrada hasta ahora en toda Castilla. Y por haber sido una de las grandes mercedes que nuestro Señor hizo a España, y de donde comenzamos a tener más manifiesto nuestro amparo y defensa en el glorioso Apóstol con tan maravilloso milagro, será mucha razón contarle aquí todo cómo pasó. Y aunque la Crónica del Arzobispo don Rodrigo, y la del Obispo don Lucas de Tuy harto a la larga tratan de este milagro ; mas yo lo pondré por las palabras que el mismo Rey lo cuenta en su privilegio de la donación, que luego hizo a la iglesia del Apóstol Santiago. Que cierto para gloria de Dios, y para mayor confianza de llamar nuestros Españoles a su patrón en las batallas y en todas sus necesidades, y para mayor sentimiento de

Santiago de Galicia Es sobre que el Arçobispo, Dean y Cabildo piden á los dichos Cocejos, y vecinos particulares dellos, les paguen cada un particular, en cada vun año para siempre jamas, media fanega del mejor pan que cogiere, de cada yunta... Funda este derecho en una Escritura que llama : Privilegio de los votos que dizen les dió un Rey Ramiro la Era de DCCCLXXij, Valladolid, Francisco Abarca de Angulo, 1611.

¹⁴ A. DE LOBERA, *op. cit.*

¹⁵ P. DE SANDOVAL, *Primera Parte de las fundaciones de los monasterios del glorioso Padre San Benito y de los santos varones desta sagrada religión...*, Madrid, Luis Sánchez, 1601, [4], 50, 96, 84, [8] h. Mais, cet auteur change de camp lorsqu'il écrit sa chronique de Tuy, bénéficiaire du *Voto*. *Antigüedad de la ciudad, y iglesia cathedral de Tuy, y de los Obispos que se save aya avido en ella*, Braga, Fructuoso Lourenço de Basto, 1610, 203 fols. Enfin, en 1634, il change encore de parti pour affirmer cette fois de manière définitive que l'autorité du *Voto* revient à Ramire II.

¹⁶ M. CASTELLA FERRER, *op. cit.*, fols. 281r-376v.

devoción, no se puede escribir esto de otra mejor manera, que allí está referido. El privilegio va aquí puesto en Castellano [...]»¹⁷.

On remarque à travers cette introduction à quel point la défense de Morales de saint Jacques et du *Privilegio* est inconditionnelle. Le vocabulaire utilisé est le reflet de sa grande admiration et de sa dévotion envers le saint de la Reconquête. De même, il juge le privilège comme le document étant le plus digne de crédit et d'estime, ne s'embarrassant pas des détails gênants et contradictoires au sujet de la chronologie¹⁸. Ce point particulier avait cependant son importance puisqu'il était l'un des arguments principaux des détracteurs du *Voto*. Morales, qui était conscient du problème, tente donc de le résoudre dans la suite de sa chronique, publiée douze ans plus tard, en 1586 :

La data de aquel privilegio de los votos, como en el parece, es de los veinte y cinco días de Mayo, año de nuestro Redentor ochocientos y treinta y cuatro, pues se nombra la Era ochocientos y setenta y dos. Algunos historiadores lo ponen diez años atrás, diciendo sucedió año ochocientos y veinte y cinco. Mas ni la una ni la otra cuenta no puede conformarse con la buena cuenta que aquí se lleva, averiguada y comprobada con tantos y tales testimonios como los que siempre hemos puesto, para la verdad del año en que murió el Casto, y comenzó don Ramiro. Contradice también esta cuenta al epitafio de este Rey [...]. Siendo esto así tan cierto y averiguado, verdaderamente es forzoso decir para concertar todo esto, que en el privilegio, como anda en tumbos y no parece el original, falta un diez .x. que es fácil cosa haberse errado, y con esto está todo muy bien, porque se señala el año ochocientos y cuarenta y cuatro de nuestro Redemptor, y ya éste era el segundo del rey don Ramiro¹⁹.

Il prend également soin de répondre aux autres arguments des détracteurs du *Voto*, qui s'étonnaient du silence des chroniqueurs anciens en ce qui concerne cet épisode :

Los tres perlados antiguos ninguna mención hicieron en particular de la batalla de Clavijo, contando en general que peleó dos veces el rey don Ramiro con los Moros siendo en ellas vencedor, que por estas mismas palabras lo dicen. Y no carece de maravilla, porque no trataron mas de una cosa tan

¹⁷ A. DE MORALES, *La coronica general de España...*, fol. 236r.

¹⁸ Il y a en effet une erreur de datation : le *Privilegio des vœux de Ramire I^{er}* est daté de l'an 834, alors que Ramire I^{er} n'a régné qu'à partir de 842. De plus, le *Privilegio de « las tres millas »* d'Alphonse II le Chaste, sensé être antérieur à celui de Ramire I^{er}, est quant à lui daté de l'année 835. Morales reproduit ces deux documents sans jamais commenter leur datation, et sans émettre non plus aucune réserve sur leur authenticité.

A. DE MORALES a, par ailleurs, écrit un article à ce sujet, qui ne sera publié que très tardivement en 1793 : « Apología por la legitimidad de los privilegios de la Santa Iglesia de Santiago de Galicia por el mismo códice... », in *Códices de Morales*, Madrid, Oficina de D. Benito Cano, 1793, pp. 395-430. Dans cet article, Morales essaye de résoudre le problème de la chronologie. Ainsi, comme le note O. REY CASTELAO, « para hacer casar esta [la fecha de 835] con la fecha del Diploma de los Votos opta por una salida de urgencia a la que no volverá a recurrir en escritos posteriores : supone a Ramiro asociado al trono por Alfonso II... », in *op. cit.*, p. 45.

¹⁹ A. DE MORALES, *Los cinco libros postreros de la coronica general de España*, fol. 83v.

insigne, como fue aquella victoria. Mas yo creo que por ser tan sabida, y estar tan cumplidamente contada en el privilegio del Rey, no curaron de dar de ello más relación²⁰.

Les premières prises de position de Morales en faveur de saint Jacques et du *Privilegio de Ramire I^{er}*, encore mesurées, que l'on retrouve dans sa chronique, sont bientôt suivies par une période d'appui ouvert et systématique en faveur de la cause du *Voto*, car rappelons que Morales est un parent de l'archevêque de Compostelle, Juan de San Clemente, qui « *junto con el Cabildo, estaba interesado en hacer avanzar el Pleito de los Cinco Obispados de Castilla* »²¹. Ainsi, Morales devient le défenseur attitré du Chapitre compostellan qui lui demande sa collaboration. L'historien écrit donc quatre traités destinés à défendre l'authenticité et la paternité du *Privilegio de Ramire I^{er}* et à contrecarrer les arguments des évêchés de Castille²². Ces derniers tendaient en effet à montrer que ce document était l'œuvre de Ramire II et non de Ramire I^{er}, ce qui leur permettait *de facto* d'être exemptés du paiement de la redevance, puisque, à cette époque, ils étaient gouvernés par le comte de Castille Fernán González et ne dépendaient en aucun cas du roi de León. C'est globalement ce qu'a tenté de montrer Anastasio de Lobera dans sa chronique de León qui affirme que le *Privilegio* devrait être attribué à Ramire II, voire à Ramire III, et non à Ramire I^{er} :

Hay dificultad, y no pequeña, sobre averiguar, qué Rey hizo la promesa, y cuándo. La ocasión de dudar es porque la ciudad de León (a donde refiere el privilegio que se celebraron las cortes, se convocó toda la gente del Reino) estaba despoblada, y lo estuvo, hasta que adelante la reedificó don Ordoño primero su hijo [...]. Pues como mi pretensión es, acerca del caso, y no del tiempo, cualquiera le corresponde. Y en ninguno de los tres reyes Ramiros ay repugnancia. Aunque como queda visto, están las cosas mas dispuestas, reinando cualquiera de los dos últimos, que el primero²³.

Pourtant, la plus importante dénonciation du *Voto* de saint Jacques a été menée par Lázaro González de Acevedo dans un traité qu'il consacre à cette affaire. Cet auteur n'hésite pas à remettre en doute les traditions et les documents couramment acceptés et considérés comme fiables, comme, par exemple, l'*Historia Compostelana*. Mais, son but est

²⁰ *Ibid.*, fol. 84v.

²¹ O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 49.

²² A. DE MORALES, *Información con certidumbre por averiguación de la Historia...*, in *Opúsculos de Morales*, Vol. I, pp. 431-469 ; *Declaración con certidumbre por averiguación de la Historia, para la sancta iglesia de Santiago de Galizia...*, Córdoba, Francisco de Cea, 1588, 8 fols ; *Oración latina o De Festo Translationis...*, Córdoba, Iacobus Galván, 1590, 30 fols. ; *Declaración con certidumbre por averiguación de la Historia para la santa Yglesia de Santiago de Galicia, que la puede presentar en juyzio, y valerse della, como le conuiniere*, 1607, 16 fols. Ouvrages cités et analysés par O. REY CASTELAO, in *op. cit.*, pp. 51-52, et F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, pp. 305-307.

²³ A. DE LOBERA, *op. cit.*, fols. 192v-197v.

avant tout de démontrer que le *Privilegio* est un faux, en revisitant avec un esprit critique toutes les affirmations qui avaient été avancées jusqu'alors :

Su opinión, que contribuyó a la buena acogida que tuvo en los ambientes ilustrados, es que cualquier fenómeno religioso sale dañado con la adición de fábulas innecesarias ; anticipándose a Mabillon y a los Bollandistas, sostiene ya que el auténtico servicio a las creencias religiosas es depurar la verdad y por ello mismo Acevedo entiende su labor como un servicio a la devoción jacobea²⁴.

Il dénonce également le tribut en tant que tel, redevance qu'il considère comme une injustice car elle doit être payée par les plus pauvres qui se retrouvent parfois dans des situations extrêmement difficiles :

Pues de ordinario se carga sobre la más pobre y miserable gente de Reino, como son labradores, a quienes vemos estar en el más aniquilado, y ser del mundo : pues se ven despoblar los lugares, y quedar yermos sobre unos hombres [en que] están cargados casi todos los tributos, rentas y pechos reales²⁵.

Malgré tout, la question du *Voto* n'a pas été réglée si facilement. Une première sentence donne raison aux évêchés castillans et les exempte du paiement de la redevance, mais les juges n'ont pas pour autant retenu la thèse de l'illégalité du document, et leur décision était simplement basée sur le fait que la redevance n'avait jamais, en pratique, été payée dans les diocèses concernés. En 1612, une autre décision de justice donne raison aux défenseurs du *Privilegio*, malgré quelques concessions accordées aux plaignants²⁶. C'est justement à ce moment-là que González de Acevedo commence à défendre la cause des « *obispos* », et c'est sans doute sa solide argumentation, son esprit critique, ainsi que son inaltérable enthousiasme qui, plusieurs années plus tard, font pencher favorablement la balance en faveur de son camp. Le 23 mars 1628, Philippe IV donne définitivement raison aux « *pueblos de Castilla* ».

C. L'apostolat de saint Jacques dans la péninsule

La légende de la venue et de la prédication de saint Jacques en Espagne est d'une importance capitale pour les traditions jacobéennes. De fait, de cette légende dépend toutes les autres : mettre en doute l'apostolat de saint Jacques dans la péninsule revient

²⁴ O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 100.

²⁵ L. GONZÁLEZ DE ACEVEDO, *op. cit.*, p. 252, cité par F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, p. 328.

²⁶ *Ibid.*, p. 290.

également à discuter la présence de ses reliques en Galice et donc la protection particulière dont jouissaient les Espagnols de la part de cet apôtre. Pourtant répertoriée dans de nombreuses hagiographies et chroniques, cette légende est très tôt sujette à controverse. Elle a d'abord été contestée par certains lettrés du XIII^e siècle qui s'appuyaient sur le silence des écrits ne mentionnant pas la venue de l'apôtre avant le VI^e siècle ou qui, se basant sur la chronologie, affirmaient que le saint n'avait pas eu le temps matériel de se rendre en Espagne. À ceux-là, Ambrosio de Morales répondait déjà dans sa chronique générale publiée en 1574 :

Lo que sucedió adelante es que vino a predicar a España. Esto han querido contradecir algunos con harto flacos fundamentos. Dicen que no se halla escrito el haber predicado más que en Judea y Samaria. Que tuvo poco tiempo para venir acá. Que la división de los Apóstoles no se hizo en su vida, y que pareció difícil cosa que, habiendo venido acá, volviese a ser martirizado en Jerusalén. Veremos después la poca fuerza que todo esto tiene ; veamos ahora las buenas razones con que se prueba lo contrario. Aunque para los buenos Cristianos, y que con debida simplicidad quieren sujetar sus entendimientos a las cosas devotas y piadosas, y no contradecirlas con demasiada viveza y porfía, podía y debía bien bastar la persuasión y tradición, tan antigua y asentada, que toda la iglesia de España en esto tiene²⁷.

Les arguments de l'historien reposent essentiellement sur la « tradition » : l'apparition de la Vierge du Pilier de Saragosse – dont la basilique est un témoignage édifiant de l'authenticité de cet épisode. Les disciples que saint Jacques aurait instruits dans la péninsule et dont certains seraient restés pour fonder des églises, la présence des reliques en Galice, les nombreux écrits d'Autorités, comme le Bréviaire de Pie V, qui confirment la venue de saint Jacques, sont autant de preuves accablantes contre les allégations des détracteurs de la cause.

Le feu aux poudres

Malgré tout, on peut affirmer que c'est surtout à partir de la fin du XVI^e siècle, en particulier à partir de 1593, que la polémique s'exacerbe, risquant d'affaiblir encore davantage la légende espagnole de saint Jacques. Ce sont les *Acta Conciliorum* de García de Loaysa, archevêque de Tolède et les *Annales* du cardinal et historien Baronius qui déchaînent les passions²⁸. En effet, dans ses *Acta*, García de Loaysa inclut une discussion qui aurait eu lieu, lors du IV^e Concile de Latran, entre le chroniqueur et archevêque de

²⁷ A. DE MORALES, *Coronica general de España....*, fol. 228v.

²⁸ G. DE LOAISA, *Collectio conciliorum Hispaniae, diligentia Garsiae Loaisa elaborata, ejusque vigiliis aucta*, Madrid, P. Madrigal, 1593, 778 p.

C. BARONIO, *Annales Ecclesiastici*, Antverpiae, apud viduam et Filios Jo. Moreti, 1611-1658, 12 vols.

Tolède, Rodrigue Jiménez de Rada, et l'archevêque de saint Jacques. Lors de ce débat, l'auteur tolédan aurait nié la venue de saint Jacques en Espagne. Le Cardinal Baronius, se basant donc sur les affirmations de Loaysa, demande au pape Clément VIII de réformer le Bréviaire romain de Pie V. Le pape accède à sa demande et fait changer ce qui était dit de l'apostolat de saint Jacques en Espagne²⁹. Cette nouvelle offense à la légende espagnole de l'apôtre réveille une fois encore l'orgueil des partisans du saint « national » qui s'efforcent de défendre la cause de saint Jacques en même temps que la gloire de l'Espagne. Il se produit dès lors un véritable sursaut patriotique de la part des instances ecclésiastiques, des pouvoirs publics, des lettrés dévots et de la monarchie elle-même. Philippe III prend personnellement part dans cette affaire et fait envoyer, en février 1600, une lettre à son ambassadeur à Rome pour que ce dernier fasse connaître le désaccord de l'Espagne quant à ce débat :

El rey, al duque de Sessa, primo, de nuestro Consejo y nuestro Embajador.

Muy tarde ha llegado a mi noticia una cosa que me dicen está muy adelante en Roma, y es tratarse de tener por apócrifa parte de la historia del glorioso Apóstol Santiago y su venida por acá, según se tiene y reza en estos reinos, siendo cosa tan afirmada por tantos y tan grandes milagros, como ha sido Nuestro Señor servido de obrar en defensa de España y los reyes, mis antecesores, con visibles apercebimientos de este glorioso Apóstol, a quien yo, como mis pasados, tengo por particular patrón y protector. [...] Y, en fin, le suplicaréis de mi parte dos puntos esenciales : el primero, que mande cerrar del todo la puerta a esta plática, acordándose de cuán largo es el curso de años que ha pasado con verdad recibida por los Sumos Pontífices, sus antecesores, y por toda la cristiandad, y teniendo consideración al particular interés que en este negocio corre a mí y a todos mis reinos. El otro punto ; que cuando Su Santidad quisiese dar y tomar en la materia, a lo menos no consienta ni permita que se altere poco, ni mucho, sin oírnos, como queda dicho, de espacio y muy de propósito. En esto último no ha de tener duda, pues en ninguna manera se me puede, ni debe negar³⁰.

Parallèlement, l'Église de Compostelle avait chargé Diego del Castillo, prieur et chanoine de l'Église de Palencia, d'écrire un traité pour défendre la position de l'Espagne face à la Papauté. Ce mémorial originalement écrit en latin est traduit en castillan et complété en 1605 pour être publié ensuite en 1608 sous le titre de *Defensa de la venida y predicación evangélica de Santiago en España*³¹. Les arguments du roi et des diplomates espagnols, s'ils ne parviennent pas à convaincre les détracteurs romains, permettent

²⁹ O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 60, plus précisément la note 145.

³⁰ Lettre du roi Philippe III, publiée par Z. GARCÍA VILLADA, *Historia eclesiástica de España*, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1929, I, pp. 32-33. Cité par F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, pp. 425-426.

³¹ D. DEL CASTILLO, *Defensa de la venida, y predicación Evangelica, de Santiago en España. [Dirigida a la C.R.M. del Rey Don Felipe III, N.S. Por el Doctor D. Diego del Castillo Prior y Canónigo de la S. Iglesia de Palencia. Que es traduzido de lo que en latín presentó en Roma a la Santidad de Clemente VIII.]*, Zaragoza, Lorenzo Robles, 1608, 175 fols.

toutefois de circonscrire le problème. Rome ne revient pas sur ce qui était originellement dit dans le Bréviaire³², mais finit tout de même par accepter une formulation qui contente en partie les revendications espagnoles : « *Que se dirigió a España y allí convirtió a algunos es tradición entre los de aquellas iglesias* »³³. Le problème est donc au moins en apparence résolu puisque, en août 1602, le roi se déclare satisfait. La controverse ressurgit en 1631, lors du pontificat d'Urbain VIII, durant lequel une nouvelle commission pour réformer le Bréviaire est créée. Encore une fois un compromis est trouvé puisque, dans la nouvelle version du Bréviaire, on peut lire que :

Después de la Ascensión del Señor a los cielos, predicó su divinidad en Judea y Samaria, donde condujo muchos a la fe. Luego, marchando a España, convirtió allí algunos a Cristo, de entre los cuales siete, ordenados más tarde obispos por san Pedro, fueron los primeros que se dirigieron a España³⁴.

L'honneur de saint Jacques et de l'Espagne était finalement sauf, même si ces réponses romaines n'étaient pas suffisantes pour l'ensemble des défenseurs de la cause jacobéenne. C'est pour cette raison que la mobilisation de ces derniers n'avait jamais cessé durant toute la période où avait sévi cette controverse car, comme le souligne Márquez Villanueva, « *si el monarca y sus diplomáticos declaraban quedar más o menos complacidos, la opinión general veía allí una derrota irreparable. Continuó la proliferación de escritos descontentos, con sus esperados ataques a Baronio [...]* »³⁵. Les acteurs – et auteurs – de la cause jacobéenne étaient donc nombreux et, comme on avait déjà pu le remarquer au sujet des débats sur le *Voto*, la polémique sur la venue ou non de saint Jacques avait envahi l'ensemble des productions historiographiques et hagiographiques de ce début de XVII^e siècle.

Les fragiles arguments des zélateurs : les fausses chroniques et les livres de plomb

En 1600, Diego de Castillo est donc l'un des premiers à prendre la plume pour défendre l'honneur de l'Espagne et offrir un traité en faveur de la venue de saint Jacques en Espagne. Il est suivi par de nombreux autres auteurs soucieux d'en faire de même. La défense de ces derniers, qui est construite comme un véritable traité, repose essentiellement sur la tradition qu'il est, selon eux, impossible de mettre en cause. Mais, plus précisément, ces auteurs s'appuyaient sur des arguments de poids : l'autorité des témoignages anciens, notamment les écrits de Flavio Dextro, et les reliques du *Sacromonte*

³² « Después, tras recorrer España y predicar allí el Evangelio, regresó a Jerusalén », *ibid.*, p. 318.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 319.

³⁵ *Ibid.*

de Grenade. On remarque à quel point la stratégie argumentative des défenseurs de la cause jacobéenne est essentiellement basée sur ces deux éléments :

De este testimonio, que es de mucha autoridad por la de su autor [Dextro], y su grande antigüedad, consta clarísimamente en conformidad de todo lo precedente : lo primero que el glorioso Apóstol Santiago vino a España. Lo segundo, que predicó en ella, y en muchas partes de ella. Y lo tercero, que fundó en ella Iglesias Catedrales, y Obispados y adonde. Todo lo cual, y lo que hasta aquí habemos dicho, se comprueba indubitavelmente por los libros, y memoriales escritos en láminas de plomo, por San Cecilio discípulo del mismo Apóstol, que parecieron por ordenación divina en el Monte Santo de Granada, el año de Cristo 1595, quando algunos con curiosidad impertinente ponían en duda su venida a España. De todo lo cual se infiere con cuán grandes fundamentos ha procedido siempre, y procede la tradición Española en afirmar que ha venido a ella, y predicado en ella su glorioso Apóstol Santiago, y la Iglesia de ella y la Romana en afirmarlo así en sus Breviarios en las lecciones de su fiesta [...]³⁶.

Présentés comme des arguments solides et indiscutables, non seulement par Ojea, mais également par la plupart des défenseurs de la cause, le témoignage de Dextro et les livres de plomb sont pourtant quelques-unes des falsifications les plus retentissantes de cette fin du XVI^e siècle.

Il est vrai que les partisans de saint Jacques étaient confrontés à une difficulté majeure : le silence des chroniques anciennes au sujet de la prédication de saint Jacques dans la péninsule. Comme une réponse à ce silence et aux accusations de Loaysa de 1593, apparaissent entre 1594 et 1597 de fausses chroniques antiques qui rapportent de manière détaillée l'apostolat de saint Jacques en Espagne³⁷. Cette manipulation de l'Histoire est l'œuvre d'un homme : Jérôme Roman de La Higuera, jésuite et pseudo-historien. En réalité, il est l'auteur de ces fausses chroniques dont il affirme qu'elles sont d'origine très ancienne, écrites par des historiens antiques, notamment Flavio Dextro, historien du IV^e siècle. Selon la légende rapportée par Dextro, dans son *Histoire Universelle*, saint Jacques serait venu, après la répartition du monde par le Christ entre tous ses apôtres, évangéliser l'Espagne, et y serait resté de l'an 37 à l'an 44. Il aurait, durant cette période, parcouru à peu près toute l'Hispanie et prêché dans un certain nombre de villes, certaines étant explicitement mentionnées (Toledo, Cartagena, Juliobriga...). On constate donc à quel point ces « *cronicones* » répondent véritablement à un besoin impérieux des partisans de la venue de saint Jacques en Espagne, qui manquent cruellement d'une assise documentaire solide. C'est ce qui explique qu'ils soient si

³⁶ *Ibid.*, fols. 31r et v.

³⁷ Au sujet des fausses chroniques, voir J. GODOY ALCÁNTARA, *Historia crítica de los falsos cronicones*, ed. facsimile, Granada, Universidad de Granada, 1999, 343 p.

rapidement et si bien acceptés, et que cette manipulation connaisse un vif succès. En effet, ces fausses chroniques deviennent la source de la plupart des auteurs pro-jacobéens, y compris de ceux qui mettent en avant leur méthode et leur rigueur scientifiques. Ce sont également de ces textes dont se nourrissent principalement les chroniques locales qui fleurissent en Espagne à la fin du XVI^e et au XVII^e siècles : les historiens, soucieux de s'attacher la figure de saint Jacques, affirmaient que leur ville ou leur diocèse avait été évangélisés par le saint apôtre et s'appuyaient, pour le montrer, sur les écrits de Dextro, considéré comme une Autorité que l'on ne pouvait mettre en doute³⁸.

C'est à peu près à la même époque qu'avait surgi l'affaire des falsifications grenadines³⁹. Le fait est que l'on avait retrouvé en Espagne, en 1588, lors de la destruction de la tour *Turpiana*, ancien minaret de la mosquée de Grenade, une caisse contenant un parchemin qui semblait très ancien et qui avait prétendument été écrit à l'époque romaine, ainsi que des os et des cendres qui paraissaient être des restes humains. Quelques années plus tard, en 1595, on retrouvait dans des grottes du Sacromonte de Grenade les « livres de plomb ». Il s'agissait de tablettes sur lesquelles on pouvait voir des écritures arabiques qui mentionnaient notamment que les reliques trouvées sous la tour appartenaient à des martyrs paléochrétiens appelés Cecilio, Hiscio et Tesifón. Le document rapportait qu'ils étaient arabes et qu'ils étaient venus avec saint Jacques en Espagne. Convertis par ce dernier, ils auraient trouvé la mort à Grenade. Ces livres de plomb et ces reliques étaient en réalité des faux ; il s'agissait d'une supercherie, sans doute montée de toutes pièces par deux individus : Miguel de Luna et Alonso del Castillo, morisques de Grenade, traducteurs – et également possibles créateurs – des tablettes. Le but de ces falsifications était avant tout de montrer que les premiers chrétiens étaient arabes et qu'il existait des convertis qui étaient de bons chrétiens. Ils souhaitaient, entre autre, influencer les autorités pour que puissent s'intégrer à la société les Morisques et pour empêcher que ne se produise leur expulsion. Mais, le plus intéressant pour notre propos est que ce document arrivait à point nommé pour les défenseurs de la cause jacobéenne. Ce texte des temps anciens affirmait clairement que saint Jacques était bien venu évangéliser l'Espagne : il constituait donc le témoignage primitif, l'assise documentaire incontestable, qui manquait à la légende espagnole de l'apôtre. Il n'y a donc rien d'étonnant dans le succès connu très vite par ces livres de plomb, sur lesquels se sont appuyés l'ensemble des « santiaguistes » désireux de prouver l'apostolat de saint Jacques

³⁸ Nous avons par ailleurs développé ce point dans notre article sur la figure de saint Jacques dans les chroniques locales du Siècle d'Or.

³⁹ Au sujet des livres de plomb, voir notamment C. ALONSO, *Los apócrifos del Sacromonte (Granada). Estudio histórico*, Valladolid, Estudio Augustiniano, 1979. On pourra également consulter l'édition espagnole du texte dans M.J. HAGERTY (éd.), *Los Libros plúmbeos del Sacromonte*, Madrid, Ed. nacional, 1980.

dans la péninsule et une grande partie des chroniqueurs locaux, soucieuse de montrer que saint Jacques était venu évangéliser leur ville ou leur diocèse. Après plusieurs remises en cause de leur authenticité, ces reliques du Sacromonte de Grenade ne sont condamnées comme supercherie qu'un siècle plus tard, en 1682. Malgré tout, durant toute cette période, elles continuent d'être présentées dans les chroniques et les hagiographies comme des documents dignes de foi.

Les tenants de la venue de saint Jacques en Espagne s'appuient donc essentiellement sur les éléments de la tradition séculaire, que les falsifications de cette fin de siècle viennent opportunément confirmer. La mise au jour de ces supercheries n'empêchera pas les auteurs des chroniques ainsi que les zéloteurs de la cause jacobéenne de continuer à utiliser ces textes pour servir leur argumentation. Cependant leur combat contre les détracteurs de saint Jacques n'en était qu'à ses débuts, car dans le premier XVII^e siècle, c'est une autre polémique qui voit le jour et remet l'apôtre au cœur des controverses.

D. La question du patronage : des polémiques qui déchaînent les passions

Une patronne pour l'Espagne

Si l'on a vu que les attaques contre le *Voto* et contre l'apostolat de saint Jacques dans la péninsule avaient fait couler, de part et d'autre, beaucoup d'encre, cela n'est rien comparé à la polémique sur le patronage de l'Espagne qui donne lieu à l'une des plus importantes guerres de plumes du XVII^e siècle. La fin du XVI^e siècle avait été l'époque de la remise en cause des traditions jacobéennes et des fondements de la légende espagnole du saint. C'est peu de temps après que doit être situé le début du conflit majeur qui opposa, d'une part, les tenants de la cause de saint Jacques et, d'autre part, les défenseurs d'un nouveau patronage qui tentaient d'imposer une patronne pour l'Espagne, sainte Thérèse de Jésus⁴⁰.

⁴⁰ Il existe une bibliographie abondante sur le sujet. On retiendra ici les synthèses de P. SILVERIO DE SANTA ANA, *Historia del Carmen descalzo en España, Portugal y América*, Burgos, Tipografía burgalesa, 1937, Livre VII, chapitre XXVIII, pp. 806-823 ; F. LÓPEZ ESTRADA, « Cohetes para Teresa. La relación de 1627 sobre las Fiestas de Madrid por el Patronato de España de Santa Teresa de Jesús y la polémica sobre el mismo », in *Actas del Congreso internacional Teresiano (4-7 Octubre, 1982)*, T. EGIDO MARTÍNEZ, V. GARCIA DE LA CONCHA, O. GONZÁLEZ DE CARDENAL (éds.), Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, vol. II, pp. 637-681 ; F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, op. cit., pp. 337-369 ; M. MONER, « Le prix de la sainteté : hypocrisie héroïque ou honnête dissimulation », in « *Por discreto y por amigo* » *Mélanges offerts à Jean Canavaggio*, C. COUDERC et B. PELLISTRANDI (éds.), Madrid, Casa de Velázquez, 2005 ; C. AGUILAR-ADAN, « D'une polémique baroque et de ses effets : patronage de l'Espagne et représentation du corps social (1616-1631) », in *Institutions et représentations du politique. Espagne, France, Italie (XVII^e – XX^e)*, P. FOURNIER, J.P. LOUIS, L.P. MARTIN, N. PLANAS (éds.), Clermond-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2006, pp. 25-43 ; A. GUILLAUSSAU,

La sainte d'Avila est béatifiée en 1614, peu après sa mort. C'est sans doute cet événement, célébré en Castille puis dans toute l'Espagne, qui est le déclencheur de la demande du Procureur Général de l'Ordre du Carmel Déchaussé, le père Louis de San Jerónimo, pour que soit reçue la sainte patronne de l'Espagne aux côtés de saint Jacques. Cette requête est présentée le 24 octobre 1617 aux *Cortes* qui accèdent favorablement et proclament un décret « *por el cual los Reinos de la Corona de Castilla han recibido a la insigne doctora y gloriosa virgen santa Teresa de Jesus [...] por Patrona y Protectora de los reinos de España* »⁴¹, approuvé l'année suivante par le roi Philippe III qui ordonne sa publication et l'organisation de fêtes en l'honneur de la nouvelle co-patronne. On y alléguait l'hispanité de la sainte ainsi que sa lutte contre l'hérésie et le protestantisme de Luther :

Este Reino en particular está reconocido de las mercedes que Dios Nuestro Señor la ha hecho por haberle dado en estos tiempos esta tan santa y prodigiosa mujer, nacida y criada en Castilla, que tanto ha honrado a esta nación [...], la concedió Dios a ella después de su muerte que fuese particular patrona y abogada en las causas de la Iglesia contra los herejes [...]⁴².

Les arguments avancés en faveur de la sainte sont particulièrement efficaces dans le contexte que l'on sait, celui de la remise en question de l'apostolat espagnol de Jacques et celui d'une lutte contre la Réforme et le protestantisme que la sainte incarnait particulièrement bien. Pourtant une vague de violentes protestations émane alors des partisans de saint Jacques (notamment des églises de Compostelle et du sud de la péninsule : Grenade, Séville et Jaén) et les écrits se multiplient⁴³, s'opposant fortement à la décision, prise de façon unilatérale, d'élever au rang de patronne du Royaume une femme, non canonisée de surcroît. À ce propos, Christine Aguilar-Adan précise que :

op. cit., chapitre « Le patronage national en débat : Thérèse de Jésus, nouvelle patronne de l'Espagne ? », pp. 363-375.

⁴¹ CORTES DE CASTILLA, *Decreto de las Cortes por el qual los Reynos de la Corona de Castilla han recibido a la insigne Doctora y gloriosa virgen Santa Teresa de Jesús, fundadora de la reformation de los Carmelitas Descalzos, por patrona y protectora de los Reynos de España, especialmente contra las heregías y enemigos de la fe*, Séville, Serrano de Vargas, 1618.

⁴² *Ibid.*, fol.1.

⁴³ Pour une vision d'ensemble de la production liée à la polémique sur le patronage, nous renvoyons à l'excellente bibliographie *Bibliografía del camino de Santiago*, F. DE LOS REYES GÓMEZ (éd.), Madrid, Ministerio de educación, 2000, 2 vols. Tous les documents, traités, feuillets, mémoriaux y sont en effet répertoriés par date, ce qui permet de les repérer facilement. D'autre part, on retrouve un grand nombre de ces documents dans deux énormes recueils factices conservés aux archives de la Cathédrale de Saint Jacques de Compostelle (Leg. 301 et Leg. 302) ainsi que dans les fonds PORCONES de la BN de Madrid.

Trois séries de motifs sont invoqués : les « qualités » intrinsèques de la candidate – Thérèse n'est pas encore canonisée, son culte est « moderne », elle est femme, ses bienfaits sont limités à la Castille –, la condamnation de l'audace du Carmel, l'illégitimité, enfin, de la décision des *Cortes*⁴⁴.

Les protestations portent rapidement leurs fruits puisque le décret est annulé et le co-patronage supprimé.

Mais, la sainte est canonisée en 1622, prétexte pour que soit formulée une nouvelle demande par l'Ordre du Carmel en 1627. La requête, qui est portée par un nouveau souverain, Philippe IV, et par le Duc de Olivares, est encore une fois acceptée par les *Cortes*. Après cela, le roi prend le soin de faire confirmer le décret par le pape Urbain VIII qui expédie un bref en date du 21 juillet 1627. Dans ce dernier, le pape stipule que le co-patronage de sainte Thérèse s'étend à tous les royaumes d'Espagne. Cependant, la proclamation de la bulle pontificale ne suffit pas à empêcher que s'engage une deuxième vague de protestation et que fleurissent de violents écrits – « *se envenenaron las plumas* »⁴⁵ dit à ce propos le père Silverio – mettant en cause la légitimité de la sainte d'Avila comme patronne des royaumes d'Espagne. Le chapitre compostellan est, dans cette nouvelle bataille d'écrits, encore plus virulent que lors de la décennie précédente, et organise une véritable campagne « anti-Thérèse » en Espagne et même à Rome⁴⁶. Il obtient gain de cause, le pape publiant un nouveau bref frappant de nullité le premier, quelques deux années plus tard, le 8 janvier 1630. Dans ce nouveau texte, il est mentionné que le patronage de sainte Thérèse pourrait être accordé aux diocèses qui en formuleraient explicitement le vœu.

En faveur d'un patronage exclusif

C'est dans ce laps de temps, entre 1627 et 1629, qu'entrent de plain pied dans la polémique les plus farouches défenseurs du « *patronato exclusivo de Santiago* »⁴⁷, souvent largement incités à prendre la plume par le chapitre de Compostelle qui n'hésitait pas à accorder quelques compensations d'ordre pécuniaire. Parmi eux, on compte la figure de l'illustre don Francisco de Quevedo, chevalier de l'Ordre de Saint-Jacques, qui écrit plusieurs traités en faveur du patronage exclusif de l'apôtre⁴⁸. Le premier argument des

⁴⁴ C. AGUILAR-ADAN, *art. cit.*, p. 27.

⁴⁵ P. SILVERIO DE SANTA ANA, *op. cit.*, p. 813.

⁴⁶ Les enjeux étaient grands pour Compostelle. Perdre l'exclusivité du patronat de l'Espagne entraînerait en effet de lourdes conséquences à divers niveaux, mais essentiellement du point de vue économique. O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 105.

⁴⁷ Pour une vue d'ensemble sur les défenses du patronat, O. REY CASTELAO, *op. cit.*, chapitre « El prototipo de una polémica barroca : la discusión sobre el Patronato de España (1616-1630) », pp. 103-130.

⁴⁸ F. DE QUEVEDO Y VILLEGAS, *Memorial por el patronato de Santiago, y por todos los santos naturales de España, en favor de la elección de Cristo, Nuestro Señor*, Barcelona, Pedro Lacavalleria, 1628 ; *Su espada por Santiago*, in *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1986, tome I, pp. 450-501. Ce deuxième ouvrage restera inédit

zélateurs de saint Jacques, et de Quevedo en particulier, est la prééminence de l'apostolat de saint Jacques dans la péninsule : à une sainteté moderne, il oppose la supériorité de « la pureté primitive qu'incarne le saint évangéliste qui fut un disciple du Christ »⁴⁹. En effet, pour des raisons purement « juridiques », il semble évident au zéléteur de saint Jacques, fondateur de l'Église d'Espagne dans les premiers temps du Christianisme, que ce dernier est *de facto* le patron de tous les Espagnols et, par voie de conséquence, celui de sainte Thérèse :

Si Santiago dio el suelo a esta Iglesia de España, si la hizo, y la dotó, y se verá que él sólo es patrón de España, por todas las condiciones de la ley y así mismo patrón de santa Teresa, y de todas las demás Iglesias y Religiones, cuya fe dio él, y el suelo en que se hicieron⁵⁰.

À ce premier argument, il ajoute que la répartition œcuménique du monde par le Christ est à l'origine de cet apostolat de saint Jacques dans la péninsule et à l'origine même du royaume, répondant par la même occasion aux détracteurs du saint qui avaient remis en cause cette tradition⁵¹. Il est donc le patron car il est le fondateur, mais aussi parce qu'il est le libérateur. De fait, la figure du matamores est celle qui est la plus fréquemment mise en exergue dans le discours de Quevedo, car c'est véritablement grâce à la lutte armée que le saint a gagné son auréole de patron. C'est aussi ce combat qu'il a mené contre les envahisseurs Maures qui permet aujourd'hui au roi Philippe IV de régner sur une Espagne catholique, et aux Espagnols de vivre selon les préceptes de l'Église romaine. Il présente ainsi l'ensemble de l'Espagne (le roi, les institutions et le peuple) comme étant redevable de l'action du *miles Christi* :

Según esto, cierta cosa es que el Reino ni sus Procuradores no dieron el Patronazgo a Santiago, antes Santiago dio a vos el Reino, quitándole con la espada a los Moros, a quien le dieron los pecados de aquel rey que mereció tal castigo. Pues cómo, Señor, quitará o limitará o disminuirá el Reino a Santiago lo que no le dio, y le debe, lo que es suyo por expresa voluntad de Cristo. ¿Cómo puede el reino que es patrimonio de Santiago dividirse con otra persona ? Son las Españas bienes castrenses ganados en la guerra por Santiago, y las leyes que amparan en ellos a cualquier soldado particular perderán su fuerza en este General y Caudillo, a quien nos debemos todos por compra, a quien somos deudores de la libertad, y la fe de lo humano y de lo divino. Vos Señor, le debéis las coronas que ya ceñís multiplicadas ; los Procuradores de Cortes, el reino en que son tribunal ; los templos no sean

jusqu'en 1876. On pourra consulter les articles de J.M. DÍAZ FERNÁNDEZ, « Quevedo y el cabildo de la catedral de Santiago », in *Estudios sobre Quevedo. Quevedo desde Santiago, entre dos aniversarios*, S. FERNÁNDEZ MOSQUERA (éd.), Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 105-131 ; « Valor instrumental del memorial de Quevedo por el patronato único de Santiago », in *Iacobus : revista de estudios jacobeos y medievales*, Valladolid, Centro de estudios del Camino de Santiago, 2003, n°15-16, pp. 381-400.

⁴⁹ A. GUILLAUSSAU, *op. cit.*, p. 369.

⁵⁰ F. DE QUEVEDO, *Memorial por el patronato de Santiago*, p. 2

⁵¹ *Ibid.*, p. 16

mezquitas, las ciudades no ser abominación ; la República y Santo gobierno no ser tiranía ; las almas no ser mahometanas, ni idólatras ; las vidas no ser esclavas ; las doncellas no ser tributo. Que esto sea como lo digo, no los Moros lo pueden negar, que hoy temen el tropel y las huellas del caballo blanco, y les dura el dolor, y las señales de las heridas de su espada. Su nombre apellidado ha valido por ejército donde a los gloriosos antecesores de V.M. faltó la gente [...] ⁵².

Le rôle du matamores est donc au cœur de l'argumentation de Quevedo. Celui-ci exclut toute possibilité d'adopter une femme pour patronne d'un royaume ayant besoin d'un défenseur qui devrait, le cas échéant, se manifester concrètement durant les guerres. Il établit une hiérarchie de la sainteté et du patronage : après saint Jacques, les seuls saints pouvant prétendre à partager l'auréole de patron avec lui – si cela était possible, Quevedo expliquant toutefois que nul co-patronage ne peut être envisagé – seraient des soldats militaires comme saint Ignace ou encore saint Émilien, grâce, justement, à son rôle dans la Reconquête :

¿ Quién dirá que en justicia no puede pedir este compatronato San Millán de la Cogolla ? Pues las historias y escrituras antiguas confiesan haber peleado y vencido tantas veces apareciéndose en la batallas como Santiago, y casi en competencia del número de apariciones y victorias ⁵³.

Les autres défenseurs de la cause jacobéenne ne s'y prennent pas différemment pour montrer la prééminence de l'apôtre : il est patron de droit car il a d'abord fondé le royaume chrétien d'Espagne et l'a ensuite libéré du joug des infidèles. La réponse de Quevedo aux attaques des « Thérésianistes » se trouve donc dans le passé de l'Espagne, un passé mythique intimement lié à la figure de saint Jacques. C'est également ce que Losada y Quiroga, autre chevalier de l'Ordre de Saint-Jacques, met en avant dans son mémorial. Après avoir traité dans son premier chapitre de l'apostolat de saint Jacques, il consacre le deuxième à ses interventions militaires. Contrairement à Quevedo qui n'évoque clairement que l'intervention à Clavijo, Losada y Quiroga lui rend compte de nombreuses apparitions : à Clavijo, Hacinas, Coimbra, Jérez de la Frontera, Las Navas ainsi qu'à plusieurs reprises aux Indes ⁵⁴. Le saint a donc légitimement gagné le patronage de l'Espagne parce qu'il l'a libérée mais aussi parce qu'il lui a permis de s'étendre par-delà les Océans. Le zélateur affirme que :

Habemos de confesar que con las fuerzas de nuestro Patrón vencimos siempre. En esta conquista, y ayuda en las Indias, dio a entender dos cosas, la una la justicia de la guerra contra aquellos reinos en

⁵² *Ibid.*, pp. 13-14.

⁵³ *Ibid.*, p. 6

⁵⁴ P. DE LOSADA Y QUIROGA, *Defensa del único y singular patronazgo de las Españas*, Santiago, Juan de León, 1628, pp. 12-14.

que han querido algunos poner dolo. Y lo segundo que su Patronato se extiende a todas las tierras y dominio del Rey de España, y a toda su monarquía⁵⁵.

Il prouve donc clairement, par cet argument selon lui indiscutable, la supériorité du patronage de saint Jacques sur celui de sainte Thérèse. C'est cette même stratégie qu'adopte Quevedo dans son second traité affirmant que saint Jacques n'est apparu pas moins de 4700 fois dans les batailles en faveur des Espagnols⁵⁶!

Enfin la récurrence de la représentation du saint à cheval sur les nombreux feuillets qui circulent pour plaider la cause jacobéenne témoigne de l'importance de la figure du matamores dans cette polémique⁵⁷. De fait, sur ces feuillets ne figurent soit aucune gravure, soit des gravures du saint livrant combat à cheval, mais on n'y retrouve jamais d'autres iconographies du saint comme celles du martyr, de l'apôtre ou du pèlerin. Ainsi, on peut affirmer que ces estampes font partie intégrante du discours de l'auteur du feuillet. Elles deviennent, au même titre que les mémoriaux, une arme de combat pour affirmer, en Espagne comme à Rome, la légitimité du patronage de saint Jacques et convaincre de la nécessité de revenir sur le décret des *Cortes* et sur le bref d'Urbain VIII. Cette opération de « propagande », menée tambour battant par les zéloteurs du saint, est donc clairement centrée autour des victoires militaires du saint. Les scènes de batailles représentées sur ces feuillets ne taisent cependant pas les autres facettes du saint : il y est, dans la plupart des cas, vêtu de la tunique apostolique rappelant sa condition d'apôtre et donc d'évangélisateur de l'Espagne. Dans d'autres, il revêt le manteau du pèlerin et coiffe un chapeau à large bord, rappelant dans ce cas, de manière indirecte, la présence de ses reliques en Galice. Ce qui ressort donc de la majeure partie de ces gravures, c'est une forte volonté de montrer picturalement l'ancrage de saint Jacques dans la péninsule. On trouve un autre exemple flagrant de ce propos dans une des gravures où le saint triomphe de ses ennemis devant la *Giralda* de Séville. En effet, la remise en cause de la venue de saint Jacques en Espagne mettait à mal la légitimité du patronage. Par ailleurs, les défenseurs de la sainte alléguaient l'« hispanité » de cette dernière. Les gravures, qui affirmaient la légende « espagnole » du saint dans son

⁵⁵ *Ibid.*, p. 13.

⁵⁶ F. DE QUEVEDO Y VILLEGAS, *Su espada por Santiago*.

⁵⁷ En effet, il semble que de nombreux feuillets (d'une longueur variable, allant d'un simple folio à une dizaine, voire plus) plaident la cause de saint Jacques aient circulé en Espagne à cette époque. Le nombre que l'on retrouve dans les bibliothèques et diverses archives diocésaines (en particulier celles de Compostelle) laissent penser que ce type d'écrits avait été largement diffusé auprès des fidèles, sans doute à l'initiative du chapitre compostellan et de ceux du sud de la péninsule. Au sujet de la diffusion et des fonctions de l'estampe à l'époque moderne, voir notamment P. CIVIL, « Libro y poder real. Sobre algunos frontispicios de la primera mitad del siglo XVII », in *L'écrit dans l'Espagne du Siècle d'Or. Pratiques et représentations*, P.M. CÁTEDRA, M.L. LÓPEZ VIDRIERO, A. REDONDO, Paris, Publications de la Sorbonne, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1998, p. 69.

ensemble (participation à la Reconquête, évangélisation, présence du sépulcre apostolique) tenaient donc lieu de réponse à ces deux arguments contre saint Jacques. De plus, comme on avait pu le remarquer dans d'autres représentations iconographiques, les ennemis piétinés par les sabots du cheval et ceux mis en fuite par le saint apôtre – ils sont systématiquement représentés de dos – sont souvent coiffés d'un turban, armés de cimeterres, et arborent sur leurs étendards et leurs boucliers le croissant turc. Ces images tendent ainsi à illustrer la constance de saint Jacques dans la lutte en faveur de la monarchie catholique et à montrer que le patronage de saint Jacques est encore tout à fait légitime : il est le seul à protéger les Espagnols des dangers venus d'Orient. La production directement liée à la polémique du patronage fait donc une grande place à la figure du Matamores. La quantité et la violence des écrits, conjuguées à la profusion des images, ont finalement raison des décisions royale et pontificale, puisque l'on a vu que le décret et le bref sont annulés en 1630.

Saint Michel : un guerrier comme nouvel adversaire

Cependant, ces décisions ne mettent pas un terme définitif à la polémique du patronage qui ressurgit quelques années plus tard, quoique de manière moins vigoureuse. En 1643, c'est saint Michel qui est cette fois pressenti pour succéder à l'apôtre comme patron des royaumes d'Espagne. Selon ses partisans, le saint archange était en effet considéré comme patron des Goths avant même l'invasion des Maures au VIII^e siècle. Il était donc légitime qu'ayant précédé saint Jacques, il retrouve sa fonction :

Verdad es que el año pasado de 1643, salió un librillo intitulado *Devoción y Patrocinio de San Miguel, antiguo tutelar de los Godos, y Protector de España*, por el padre Eusebio, que llevado de su piedad y devoción para introducir a San Miguel por Patrón y Protector de toda España, dice que tomamos a Santiago por nuestro Patrón después de la pérdida de ella, que antes de esto el Protector de estos reinos era San Miguel [...]⁵⁸.

Pourtant, même si les arguments des partisans de saint Michel s'appuient sur la chronologie, les « santiaguistes » poursuivent la même ligne de défense que lors de la dispute contre Thérèse et continuent de mettre en avant la participation du saint dans la lutte armée. Dans ce traité, l'auteur explique bien que le patronage de saint Jacques est ancien dans la mesure où il lui vient directement de Jésus qui lui a confié cette tâche. Il s'appuie essentiellement sur le *Privilège de Ramire I^{er}* dans lequel figure, en toutes lettres,

⁵⁸ *Defensa de la única protección y Patronazgo de las Españas perteneciente al Glorioso Apóstol Santiago el Mayor, que su apostólica Iglesia dio a la Magestad del Rey, nuestro Señor*, [Por la iglesia de Santiago], [s.l. ; s.n. ; s.d.], [Santiago, Antonio de Aldemunde, v. 1644], fol. 14r.

cet épisode. Mais enfin, sa défense est surtout basée sur les interventions militaires de saint Jacques, qu'il énumère dès le début de son traité. Il fait d'ailleurs parti de ceux qui multiplient les exploits de l'apôtre, rapportant les victoires contre les Maures mais aussi contre les Indiens, ou même encore contre certains ennemis chrétiens⁵⁹. Il souhaite de cette manière montrer à quel point le saint fait preuve d'un engagement sans faille et assume pleinement les fonctions de protection qui lui incombent⁶⁰. Enfin, il revendique la supériorité de saint Jacques sur tous les autres militaires, saint Michel, mais aussi saint Émilien ou saint Isidore, qu'il définit comme des patrons locaux « *patrones particulares* », simples auxiliaires dans la guerre :

Y últimamente, aunque San Millán y San Isidoro hayan peleado algunas veces en compañía del Apóstol Santiago, no por ello adquirieron derecho para ser Patronos de España, porque peleaban como hijos y soldados del santo Apóstol, según lo confesó San Isidoro a los zamoranos [...]. Con que se concluye que siempre fue único y singular de España⁶¹.

Précisons enfin que la gravure ornant la page de garde de ce feuillet présente toutes les caractéristiques que nous venons de souligner et permet de renforcer toutes les affirmations de l'auteur de cette défense. Face à ces protestations, le roi Philippe IV fait une nouvelle fois marche arrière et institue même une offrande annuelle au saint Apôtre⁶².

On a pu voir, dans cette partie, à quel point la polémique avait mobilisé. Les détracteurs de saint Jacques, partisans d'une sainteté moderne et renouvelée, plus solennelle et spirituelle, s'affrontaient, dans une virulente guerre d'écrits, aux tenants de la tradition, d'un passé mythique fondé sur un saint ancien à la fois fondateur puis libérateur de l'Espagne chrétienne, sur des légendes qui s'inscrivaient dans le temps long de l'Histoire. Ces écrits sur le patronage nourrissaient donc la production consacrée à la

⁵⁹ *Ibid.*, fols 3r à 5r.

⁶⁰ L'auteur est toutefois gêné des accusations portées contre les détracteurs de saint Jacques qui avancent les récents échecs des armées espagnoles. Il tente d'y répondre : « Ni es razón bastante ver los malos sucesos que de algunos años a esta parte tienen las armas de V.M. para elegir a San Miguel por Protector de estos Reinos, obligándole con esto a que juntamente con Santiago acuda a la defensa de ellos, porque estos daños no nacen de falta de protector, sino de sobra de culpas [...] », *ibid.*, fol. 20r.

⁶¹ *Ibid.*, fols 15r et v.

⁶² Ajoutons que le problème du patronage se repose encore à la fin du siècle, en 1678, alors que le roi publie un décret pour que soit considéré comme patron de l'Espagne saint Joseph. La polémique n'a pas la vigueur de celle du co-patronage de sainte Thérèse. Nous ne nous attarderons donc pas sur les réponses du chapitre de Compostelle qui, en outre, présentent exactement les mêmes caractéristiques que le précédentes. Nous joignons cependant, en annexes, le premier folio de l'une de ces « défenses » : [*Carta del Arzobispo y Cabildo compostelanos quejándose de la Real Carta de 29 de noviembre de 1678 en que se pone como Patrón a San José, y exposición en defensa de Santiago*], [s.l ; s.n ; s.d.], [1679]. Le décret est annulé par le roi lui-même à la fin de l'année 1679. Voir annexes, fig. 19, p. 335.

figure du matamores d'autant plus qu'ils venaient s'ajouter à tous les mémoires ou traités destinés à réhabiliter la légende espagnole de saint Jacques à une époque où l'apostolat était remis en question et le paiement des *Votos* de Ramire I^{er} était contesté. Mais, comme nous allons le constater dans ce qui suit, ces différents débats qui secouent la tradition jacobéenne n'influent pas seulement sur la production des textes directement polémiques – défenses, traités et mémoriaux – et historiographiques. La littérature, et pas seulement la littérature hagiographique, devient, elle aussi, le vecteur par lequel on mène le combat.

II. LA LITTÉRATURE AU SERVICE DE LA DEFENSE JACOBÉENNE

A. Saint Jacques, un simple martyr chrétien ?

Martyre et Contre-réforme

Dans un article qu'il consacre à la production hagiographique du Siècle d'Or, José Aragüés Aldaz remarque que « *la fecha de 1500 tiene muy poco que decir, es cierto, al respecto de un género como el ya citado unas líneas más arriba [la hagiografía]* » puisque ce qui entre en ligne de compte dans la production hagiographique *romance* en Espagne, ce sont :

los hitos que en verdad informan la evolución de las letras sagradas (el influjo de los concilios, la aparición en el horizonte editorial de nuevos referentes latinos), o, todavía mejor, de un haz de cronologías diversas, que maticen la respuesta a esa evolución global desde el ámbito peculiar de cada serie hagiográfica (el impulso tardío de los santorales regionales, la inflación de escritos nacida al hilo de polémicas sobre un determinado patronazgo local o nacional, la floración, poética y prosística, de elogios y biografías al amparo de la canonización de un santo reciente)⁶³.

Dans le cas de saint Jacques, cette affirmation se vérifie tout à fait. En effet, les dates qui font sens pour la figure du matamores ne correspondent pas exactement à la date symbolique de 1500, mais bien plutôt à celle de 1492, fin de la Reconquête de l'Espagne, celle de 1563, fin du Concile de trente et publication du décret relatif aux vénération des saints et honneurs rendus aux images, et enfin celle de 1574, début de la

⁶³ « Tendencias y realizaciones en el campo de la Hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los *legendaris hispánicos*) », en *Memoria Ecclesiae XXVI, Hagiografía y archivos de la Iglesia : Santoral hispano-mozárabe en las diócesis de España, Actas del XVIII Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Orense, del 9 al 13 de Septiembre de 2002)*, Madrid, Asociación de archveros de la iglesia de España, 2005.

période où se déchaînent les diverses polémiques jacobéennes. C'est justement dans ce contexte que sont écrites les premières hagiographies espagnoles de saint Jacques⁶⁴. Au début du XVI^e siècle, ce sont deux hagiographies qui voient le jour : celles de Mauro Castellá Ferrer⁶⁵ ou celles de Hernando Ojea Gallego⁶⁶, publiées respectivement en 1610 et 1615, qui sont suivies, quelques décennies plus tard par celle de Antonio Calderón et Jerónimo Villaroel, publiée en 1658⁶⁷. Cette carence d'hagiographie monographique consacrée au saint de la Reconquête, qui avait caractérisé la période du Moyen Âge et du début de l'ère moderne, est donc corrigée par la publication, dans un temps court, de ces trois ouvrages⁶⁸. L'absence de *vita* consacrée au saint est également compensée par les nombreux *flos sanctorum* qui sont publiés entre les XVI^e et les XVII^e siècles, et où le récit de saint Jacques ne manque jamais. Ce changement dans le panorama hagiographique peut aisément être expliqué par deux raisons essentielles.

D'une part, comme le notent Jean Michel Sallmann dans sa thèse⁶⁹ et Pierre Civil dans un de ses articles⁷⁰, la littérature religieuse est, à cette époque, centrée sur les saints de la Contre-réforme ainsi que sur la sainteté ancienne – notamment les martyrs –, et exclut les saints médiévaux, dont l'ancrage est souvent local et dont les légendes sont entachées de merveilles et de fables. Ainsi Pierre Civil affirme que :

Dans la seconde moitié du XVI^e siècle, la vénération des saints martyrs devint l'enjeu de stratégies politico-religieuses. Tandis que les protestants rejetaient les affabulations pernicieuses, l'Église romaine prenait en main le problème de la fiabilité des sources historiques de la sainteté, authentifiant ou censurant des cultes sur lesquels pesaient fortement les particularismes et les traditions. Un tel souci de conformité aux orientations ecclésiastiques est particulièrement perceptible dans le décor voulu par Philippe II, *defensor fidei* par excellence, pour le palais-monastère

⁶⁴ En effet, malgré sa condition de patron, il n'existe pas, à notre connaissance de *Vie* exclusivement consacrée à saint Jacques, *Acta sanctorum* mis à part. De fait, comme ouvrages hagiographiques « jacobéens », seules des compilations de miracles médiévaux sont parvenues jusqu'à nous : le *Liber Sancti Jacobi* et ses différentes traductions ainsi que la compilation du chevalier Almela.

⁶⁵ M. CASTELLÁ FERRER, *op. cit.*

⁶⁶ H. OJEA GALLEGO, *op. cit.*

⁶⁷ A. CALDERÓN, J. PARDO VILLAROEL, *op. cit.*

⁶⁸ Les deux premiers hagiographes, Castellá et Ojea, précisent dans leurs dédicaces, au roi et à l'archevêque de Saint-Jacques respectivement, que l'un de leurs propos est justement de combler ce vide : « pues después del Santísimo Padre Calixto Segundo, que la escribió su vida, martirio y milagros, ninguno ha cometido esta empresa [...] », M. CASTELLÁ FERRER, *op. cit.*, fol. 7.

«Y reconociendo yo lo mucho que le debo [al Apóstol] como todos los Gallegos [...] quise hacerle algún servicio con volver a su causa según mis pocas fuerzas y talento. Y por la falta que había de Historia suya, y de esa santa Iglesia, quise justamente hacerla para gloria del Apóstol y de ella, y consuelo de los peregrinos[...] », H. OJEA GALLEGO, *op. cit.*, fol. 6

⁶⁹ J.M. Sallmann, *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris, PUF, Ethnologies, 1994, 1^{ère} partie, chap. 2, « Le produit commercial et le modèle religieux ».

⁷⁰ P. CIVIL, Pierre, « Les martyrs de la foi dans l'Espagne de la Contre-Réforme. Textes et images », in *Écriture, pouvoir et société en Espagne aux XVI^e et XVII^e siècles. Hommage du CRES à Augustin Redondo*, P. CIVIL (éd.), Paris, Publications de la Sorbonne Nouvelle, 2001.

de l'Escorial, centre rayonnant de la Contre-réforme catholique. Une place éminente fut réservée à la glorification visuelle du martyr⁷¹.

Dans ce contexte, la figure du premier martyr de la Chrétienté acquiert *de facto* une nouvelle légitimité⁷². Pierre Civil en veut pour preuve la peinture du martyre de saint Jacques que commande le roi à Juan Fernández de Navarrete, el « *Mudo* », pour le palais de l'Escorial⁷³. Mais, si la représentation du martyr est largement mise en avant dans ce tableau, par son réalisme intense et parce qu'elle se trouve au premier plan, on ne peut toutefois nier que les autres facettes de saint Jacques, qui fondent la « tradition espagnole », ne sont pas occultées : près du saint, sur un rocher, les attributs du pèlerin – le bâton et le chapeau orné d'une coquille – ont été déposés, tandis qu'au deuxième plan on aperçoit, en transparence, le saint matamores brandissant son épée et chevauchant un cheval qui piétine le corps d'ennemis. En outre, le bourreau de saint Jacques n'est pas un soldat romain. Il est représenté sous les traits d'un Sarrasin, renvoyant aux luttes ayant opposées Chrétiens et Musulmans. Enfin, sur le côté droit du tableau, et au deuxième plan, les armées de Philippe II sont dirigées par le roi lui même et font écho aux guerres de l'époque, notamment celles livrées contre les Turcs ; la participation et le patronage de saint Jacques dans ces dernières est ainsi suggérée. Si la figure du martyr domine, conformément aux exigences d'une Contre-réforme revendiquée et dont Philippe II se fait le chantre, le monarque catholique ne peut toutefois se passer de la légende espagnole de saint Jacques, en particulier de la figure du matamores, véritable défenseur et patron de ses royaumes.

Saint Jacques dans les Flos d'après 1563

Cela n'est pas moins vrai dans les *Flos sanctorum* post-tridentins, dans lesquels la figure du martyr est exaltée. Cependant, les hagiographes ne remettent jamais en cause la légende espagnole de saint Jacques et, dans ce siècle de polémiques, argumentent même en sa faveur. Même le Père Rivadeneyra, le plus « romain » des hagiographes et, par conséquent, celui qui exalte le plus le martyr⁷⁴, défend clairement la cause jacobéenne

⁷¹ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁷² La représentation du martyre de saint Jacques, relativement absente de l'iconographie, reprend également une certaine vigueur.

⁷³ Voir représentation jointe en annexes, fig. 12, p. 328.

⁷⁴ C. VINCENT-CASSY rend compte, dans sa thèse, du rôle tenu par Rivadeneyra dans la diffusion du martyre : « L'exaltation universelle du martyre, qui caractérisa les quelques trente années qui suivirent le Concile de Trente, s'appuya sur l'élaboration d'un catalogue de tout ce qu'il était possible d'endurer, diffusé dans tout le monde catholique à travers le prologue du très connu *Flos Sanctorum* de Rivadeneyra de 1599. Le père jésuite ne cache d'ailleurs pas son intention encyclopédique. Il affirme dès les premières lignes de son essai que l'évocation des martyres endurés par les saints dans chacune des vies qu'il va ensuite détailler équivaut en fait à une description de leurs tourments. Il oriente aussi clairement la lecture du recueil vers le déchiffrement d'une unité discursive qui traverse la diversité pléthorique des *vitae* individuelles. En ce sens, le *Flos Sanctorum* de

dans son recueil. Certes, la question du martyre y est abordée et même relativement développée puisqu'elle représente environ un cinquième du récit. Malgré tout, l'auteur s'implique directement dans les différentes polémiques, en particulier celle de la venue de saint Jacques dans la péninsule. Sa réponse aux allégations des détracteurs de l'apostolat de saint Jacques en Espagne est donc une réponse frontale :

[...] y el Cardenal Baronio en las anotaciones del Martirologio Romano da salida a las razones que se alegan en contrario, las cuales (como he dicho) son muy flacas, si se contraponen a la tradición tan antigua e inmemorial, que con tanta devoción y piedad guardan todas las Iglesias de España⁷⁵.

Comme la plupart des défenseurs de la cause, Rivadeneyra utilise les arguments de la tradition, la preuve apportée par le *Pilar* de Saragosse où lui serait apparue la Vierge, les fondations d'églises comme celle de Braga où il aurait installé l'un de ses disciples en tant qu'évêque, etc. Enfin, il s'implique également dans le débat sur le paiement des *Voto* dont il n'hésite pas à affirmer que « *el cual se guarda hasta ahora, y se extiende con mucha razón, y se acrecienta cada día más* ». De fait, les exploits du matamores sont des arguments de poids prouvant la venue de l'apôtre en Espagne et qui justifient le paiement du tribut de Ramire I^{er}. Il les évoque à plusieurs reprises, dès le début de son récit, lorsqu'il explique pourquoi il mérite le nom de « fils du tonnerre »⁷⁶, et les développe de façon plus détaillée à la fin⁷⁷. Il s'intéresse tout particulièrement à la bataille de Clavijo, mais évoque toutefois la participation dans d'autres combats de la couronne espagnole⁷⁸. Ainsi, selon Rivadeneyra, son évangélisation et son rôle dans la Reconquête font de ce saint l'intercesseur privilégié des rois et du peuple d'Espagne :

Pedro de Rivadeneyra renoue avec les "exhortations au martyre" des maîtres de spiritualité des premiers siècles du christianisme », in *op. cit.*, pp. 28-29.

⁷⁵ P. DE RIVADENEYRA, *op. cit.*, p. 524.

⁷⁶ « y así mismo les dio nombre de hijos del trueno, como a principales Capitanes de su ejército, y que con la voz sonora de su predicación y doctrina, a manera de trueno habían de espantar y convertir al mundo, y atraerle al conocimiento y Fe de su Criador. [...] también se cumplió en Santiago su hermano, el cual, demás de haber predicado en Judea, y en España, ha defendido tantas veces estos Reinos, y como un horrible trueno y furioso rayo, desbaratado y deshecho los ejércitos de los Moros, y de otros enemigos del nombre Cristiano ; y con el amparo y protección de este glorioso Apóstol, los mismos Españoles han llevado por todo el mundo el estandarte de la Cruz, y plantado en las Indias, y en otras Provincias y Reinos la doctrina Evangélica, y descubierto a las gentes ciegas los resplandores de la divina luz », *ibid.*, pp. 522-523.

⁷⁷ Ils occupent, tout comme le martyre, environ une page, soit un cinquième de l'ensemble.

⁷⁸ « Desde este tiempo comenzaron los soldados Españoles a invocar en las guerras al glorioso Apóstol, como a su valeroso caudillo, y singular defensor. Lo cual hacen en todas las batallas, y la señal para acometer, y cerrar con el enemigo, hacha oración y señal de la Cruz, y decir "Santiago, cierra España." Y en prueba de que no es vana esta invocación, se han visto grandes milagros, cuando han peleado con los Moros en Europa, y con los Gentiles en las Indias. Porque muchas veces visiblemente el santo Apóstol les ha aparecido armado, como se ha dicho, derribando, y matando a los infieles, y favoreciendo a los Cristianos. Y en las guerras justas contra los otros Cristianos, han tenido los Españoles felicísimos sucesos, y acabado cosas tan extrañas y heroicas, que humanamente no parece que se podían hacer », *ibid.*, p. 526.

No se puede fácilmente creer las muchas y grandes mercedes que Dios nuestro Señor ha hecho a los Reinos de España, por medio de este gloriosísimo Apóstol, y privado suyo, no solamente por haberles dado los primeros resplandores de la luz Evangélica, y sembrado en ellos la semilla del cielo, y edificado a la madre de Dios el primer templo que sepamos haberse fabricado en su nombre y honra, y ennoblecidos e ilustrados con tantos dones espirituales, pero también por haberlos amparado y defendido tantas veces, con insignes milagros, y prodigios del cielo, contra los Moros, infieles, y bárbaros, que los infestaban y oprimían. Porque no una, ni dos veces, sino muchas, después que por justo juicio y castigo de Dios, los Reinos de España fueron vencidos, y arruinados de los Moros, hallándose los Españoles Cristianos cercados y apretados de ellos, el santo Apóstol les ha socorrido, y desbaratado, vencido, y desecho grandes y poderosos ejércitos de los bárbaros, peleando armado en un caballo blanco delante de los Cristianos, y haciendo gran riza y estrago en los fieros enemigos, como invencible Capitán, y único protector, y amparo de España⁷⁹.

L'hagiographe, avant même la polémique sur le patronage, revendique fort les liens qui unissent l'Espagne à son évangélisateur et protecteur. Il reste ainsi, malgré sa position « pro-romaine » encore tout particulièrement attaché à la figure de saint Jacques, et pas seulement à la figure du martyr, même s'il semble, qu'en cette toute fin de XVI^e siècle, cette dernière facette reprend de la vigueur. Malgré tout, on ne peut nier que cet auteur entre pleinement dans la polémique pour exalter l'« hispanité » du saint apôtre.

L'analyse du récit de Villegas montre que cet autre hagiographe, enclin à célébrer la figure des saints espagnols, en fait tout autant, avec peut-être plus de force encore. En effet, la structure de sa *Vida de Santiago el Mayor, Apóstol y Patrón de España* révèle que la mort du saint apôtre n'est que très peu développée par rapport aux légendes espagnoles, telles que l'apostolat qu'il défend lui aussi fermement⁸⁰, la translation miraculeuse des restes du saint en Galice, ainsi que les interventions célestes dans les batailles de la Reconquête, l'auteur faisant longuement référence aux épisodes de Clavijo et de Coimbra⁸¹. La figure du matamores est en outre évoquée à plusieurs reprises, célébrée par

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ « Y aun que algunos autores quieren decir, que sólo predicó en Judea y Samaria, cosa es cierta, y que nadie puede con verdad contradecirla, que vino a España, y predicó en ella aunque no hubiese otro testimonio de esto, sino la tradición, tan antigua y asentada, que toda la iglesia de España tiene de esto », in A. DE VILLEGAS, *op. cit.*, fol. 196v.

⁸¹ « Luego comenzó el santo apóstol a mostrar a los españoles su favor y buena ayuda que en él habían de tener para la guerra contra los moros. Porque sucediendo a don Alfonso el casto en el reino su primo don Ramiro, primero de este nombre, le apareció el apóstol Santiago, y peleando todo armado a caballo, le ayudó en una batalla que tuvo con todo el poder de los moros en España, y muchos de África. Que teniendo la costumbre de darles los cristianos cada año cien doncellas, cincuenta nobles y cincuenta de la gente popular, en nombre de tributo, porque con tanto celo don Ramiro no quiso pagar tan infame y doloroso pecho, vinieron contra él. Y aunque al principio se vio en grande peligro, después con la ayuda del apóstol Santiago, que fue visto de todos en la batalla, pelear con un caballo blanco, armado de todas armas, alcanzó victoria ; como el mismo rey lo afirma en otro privilegio que dio a la misma iglesia, con un tributo, que se obligó a pagar todo su reino, de pan y vino, a manera de primicia ; con que la casa quedó muy rica en adelante. Y desde este tiempo se tomó por costumbre, los españoles en sus batallas, llamar a Santiago. Después con Alonso tercero llamado el magno, labró la iglesia, muy más suntuosa, como el lo dice en su privilegio. Porque la que el rey don Alonso el casto hizo, era tosca de piedra y todo. Iban todos los reyes siempre ampliando aquella casa. Y por respeto suyo,

l'hagiographe qui revendique avec force les qualités de militaire et de protecteur du saint apôtre. Aussi, lorsque l'hagiographe aborde le sujet du surnom de saint Jacques, il profite de l'occasion qui lui est offerte pour exalter encore une fois la figure du *miles Christi* :

Mas, también el apóstol Santiago, siendo acá en España nuestro amparo, y defensa en las guerras, mereció con razón este nombre, pues más feroz que trueno ni rayo, espanta, confunde y desbarata a los ejércitos de moros y otros enemigos del nombre cristiano. [...] Podríamos decir a Santiago : Si tan ganoso estáis de hender y matar en los enemigos de Cristo, sufríos ahora santo feroz, un poco, que tiempo vendrá que con la espada en la mano hagáis la guerra por vuestro maestro, y matéis millares de moros, capitales enemigos suyos⁸².

Ainsi, ces textes montrent à quel point, malgré les nouvelles exigences en matière de sainteté et la tendance à imposer une spiritualité renouvelée, les compileurs de vie de saints ne renoncent pas à la figure du matamores⁸³. Elle sert à exprimer, encore à cette époque, le lien privilégié qui existe entre le pays et son patron ainsi qu'à répondre par l'affirmative à la question de l'apostolat de saint Jacques dans la péninsule. Elle sert également à souligner le rapport de force qui oppose encore les Chrétiens et l'altérité religieuse⁸⁴. Deux voies de combat contre l'autre se manifestent donc après la Contre-

los sumos pontífices concedieronle privilegios y gracias. Y es prueba esto, para que ninguna duda se tenga de estar allí el cuerpo del apóstol Santiago ; pues en todos ellos dicen, conceder tales gracias, por respecto del santo apóstol, cuyo cuerpo está en aquella casa. [...] Levantó más devoción de este santo apóstol en España, lo que pasó en el año de mil cuarenta y cinco, al rey don Fernando primero de ese nombre. Que estando con su ejercito sobre la ciudad de Coimbra, queriéndosela quitar a los moros, había venido a la sazón desde Grecia un peregrino, a visitar el santo cuerpo del apóstol. Algunos autores dicen que era obispo, y se llamaba Stephano. Este oyó decir en Compostela, cómo el apóstol Santiago se aparecía a los cristianos de España, en las batallas contra los moros, y a caballo armado peleaba contra ellos. El obispo hizo burla de esto, y dijo con risa : Santiago pescador fue, y no caballero ni soldado. El santo apóstol quiso saca de este error a su peregrino. Apareciose esa noche armado de muy hermosas armas, en un gran caballo, con dos llaves en la mano, diciéndole : Porque no dudes más de cómo soy hombre de guerra, y peleo como tal por mis españoles contra los moros, he querido me veas así. Y quiero también que sepas que mañana abriré al rey Fernando la ciudad de Coimbra con estas llaves. Contolo todo esto otro día el obispo en Compostela. Y después se entendió haber sucedido así, y confirmó la verdad de la revelación, con avivar la devoción de los cristianos con este santo apóstol », *ibid.*, fols. 198-199.

⁸² *Ibid.*, fols. 196-197.

⁸³ En effet, si l'on compare ces textes aux *Flos sanctorum* renacentistes, notamment à celui d'Ocaña et ses différentes révisions, on peut constater que disparaissent plusieurs éléments. Le récit de la translation est épuré, taisant l'épisode la rencontre avec la reine Lupa lors de l'arrivée miraculeuse des disciples de saint Jacques en Galice. De même, de nombreux miracles sont supprimés notamment ceux qu'Ocaña avait tirés du *Liber Sancti Jacobi*. En revanche, Villegas conserve les deux miracles de Coimbra et de Clavijo qui étaient rapportés par Ocaña, tandis que Rivadeneyra rapporte *in extenso* l'intervention de Coimbra et en évoque brièvement plusieurs autres.

⁸⁴ Nous nous éloignons quelque peu ici de l'avis de P. CIVIL qui, dans son article « De saint Jacques Matamore à saint Ignace de Loyola : stratégies de l'image des saints face à l'altérité religieuse (Espagne, XVI^e-XVII^e siècles) », affirmait que les *Flos sanctorum* de Villegas et de Rivadeneyra témoignaient du déclin de la figure de saint Jacques matamores : « Le *Flos sanctorum* d'Alonso de Villegas, dans son édition de 1591, offre une brève « Vida de Santiago el Mayor Apóstol y Patrón de España » ; en 1616, celui de Pedro de Rivadeneyra rappelle que Santiago est « hijo del trueno » et met l'accent sur son aptitude à convertir [...]. Dans les deux cas cependant, c'est une image plus solennelle de l'Apôtre et non le combattant farouche qui sert à illustrer le propos », in *Les représentations de l'Autre dans l'espace ibérique et ibéro-américain II, Cahiers de l'U.F.R. d'Etudes Ibériques et Latino-Américaines*, Augustin Redondo (éd.), Paris, Presses de la Sorbonne nouvelle, 1993, p. 90.

réforme : le combat spirituel, adapté à une sainteté moderne, et la lutte armée d'un saint militaire, « motif historiquement investi de valeurs symboliques anciennes »⁸⁵. Cependant, ces deux modalités coexistent encore en cette fin de XVI^e et ce début de XVII^e siècle, même si nous devons reconnaître que la première gagne du terrain. Cette montée en puissance de la lutte spirituelle se matérialisera donc quelques années plus tard alors que surgit la polémique du patronage national.

B. L'hagiographie comme réponse aux affronts

Un engagement revendiqué

Si la réponse des compilateurs de vies de saints aux attaques dont souffre la figure de saint Jacques est perceptible dans leur texte, et s'ils s'impliquent effectivement dans la polémique, leur attitude reste relativement mesurée en comparaison de celle des hagiographes particuliers du saint. Castellá commence son *Historia* en 1588 et consacre dix-huit années à son écriture : l'œuvre est donc naturellement ancrée dans les polémiques qui agitent cette période, à savoir la remise en cause du *Voto* ainsi que le débat sur l'apostolat dans la péninsule. Ojea est également plongé dans le même contexte de controverses : en effet, il voyage en Espagne entre 1601 et 1603 – il était missionnaire aux Indes – pour consulter les archives et compiler les matériaux nécessaires à l'écriture de son *Historia*. Il met un point final à son récit en 1604, même si ce dernier n'est pas publié avant 1615. On remarque que ces deux auteurs se penchent sur la matière jacobéenne exactement à la même époque, dans un même contexte de polémiques. Ce n'est que plus tard qu'Antonio Calderón, archevêque de Grenade, entreprend d'écrire une nouvelle hagiographie du saint. Il meurt en 1654, alors qu'il avait rédigé les deux premières parties et écrit le titre de la troisième. C'est ainsi que l'église de Compostelle charge Pardo Villaroel de terminer cette œuvre, ce qu'il fait en 1654 et 1657. L'hagiographie, approuvée la même année, est publiée en 1658, soit quelques années après le débat au sujet du patronage de saint Jacques qui opposa les partisans de saint Michel à ceux de l'apôtre.

Les trois auteurs revendiquent clairement leur prise de position en faveur de l'apôtre d'Espagne et leur complète implication dans la polémique. Mauro Castellá Ferrer, dans son ouvrage, ne prétend pas seulement écrire la vie et les miracles du saint. Son œuvre est une réponse frontale aux attaques de Baronius, ainsi qu'à celles des « *pueblos* » de Castille, ce qu'il affirme clairement dans son prologue :

⁸⁵ *Ibid.*

He dicho a V. M. todas estas razones porque me han obligado a sacar ahora a luz esta primera parte de su historia Apostólica (deseando saliera toda junta) por haber visto algunas impresas poco ha, que poniendo en duda, o queriendo negar unas su venida a España, tan conservada su memoria con la tradición Eclesiástica de ella y gravísimas historias, otras el voto que se le hizo por su gran hazaña, y milagro de Clavijo, a él le ofenden en negarle lo que le toca⁸⁶.

Il tient à rappeler toutefois que sa démarche est complètement désintéressée et que son livre n'est pas une œuvre de commande :

No soy parte, ni tiro sueldo, gajes o recompensa alguna, ni jamás los he tenido, sino es del Rey nuestro señor, ni he sido, ni soy vasallo, ni criado de otro que de su Magestad, no me acrecientan rentas, ni tierras, si bien me honro y acreciento en mostrarme humilde defensor de todo lo que toca al Apóstol Santiago, celo sólo fundado en devoción, no en ostentación ni ambición⁸⁷.

Castellá Ferrer ne consacre pas moins de douze chapitres au thème de la venue de saint Jacques en Espagne, dont cinq sont exclusivement consacrés à la polémique. Sa défense est directe et structurée, comme les titres des chapitres le prouvent. Ainsi, à chaque argument des détracteurs de l'apostolat dans la péninsule, Castellá expose les siens :

Chapitre 12 « Argumentos de Autores de nuestros tiempos, que niegan la venida del Apóstol Santiago a España. Respóndese al primero »

Chapitre 13 « Respóndese a la Epístola del Santo Pontífice Inocencio Primero »

Chapitre 14 « Respóndese a la disputa de los Arzobispos de Toledo y Santiago »...

La défense du *Pivilège des vœux* est organisée de la même manière : il expose chaque argument de la partie adverse pour les rejeter les uns après les autres. Il convient d'ailleurs de souligner que l'auteur s'y arrête encore plus longuement (la défense de ce document est développée dans huit longs chapitres qui représentent à eux seuls près d'un quart de l'ouvrage).

Ojea Gallego, hagiographe galicien et dévot du saint, s'engage dans la polémique et prend lui aussi parti contre l'opinion de Rome et de Baronius. Après avoir lu les écrits de ce dernier, cet auteur entreprend d'écrire en 1602 une *Défense* de saint Jacques. Cette dernière, qui ne voit pas le jour sous une forme autonome, est finalement intégrée à l'hagiographie de saint Jacques, au chapitre XV.

⁸⁶ M. CASTELLÁ FERRER, « Dedicatoria al Rey », *op. cit.*, fol. 11.

⁸⁷ *Ibid.*, fol. 281r.

A este modo el gran Historiador, y Cronista de la Iglesia César Baronio, religioso de la orden y congregación del Oratorio [...] comenzó a dificultar la venida a España del glorioso Apóstol Santiago nuestro Patrón. [...] Yo que había comenzado a tratar de estas cosas, y tenía intento de proseguirlas en otras obras mías, quise también (aunque por entonces no me sobraba tiempo) no faltar a mi deber, por estar tanto y más obligado al servicio del Apóstol que todos los que defendían su causa, respeto de ser natural de Galicia (tierra que estimo en mucho) y uno de los muy inmediatos de su patrocinio. Y así hice sobre ello un breve tratado, que es el capítulo quince de este libro, a donde a mi parecer pruebo el punto de la dificultad suficientemente⁸⁸.

Défendre l’apostolat de saint Jacques dans la péninsule et, par conséquent, l’histoire espagnole du saint, était donc l’un des objectifs clairement annoncé de ces deux hagiographes. Le but que se proposent Calderón et son successeur Pardo Villaroel est différent étant donné que le contexte a évolué. Pourtant, on ne saurait nier que la polémique est au cœur de leur propos, comme l’affirme Pardo dans la dédicace qu’il adresse au roi Philippe IV :

El fin es defender su patronato, cuyos derechos no nacen de la elección humana, sino de la divina, testificados por boca del mismo Cristo [...]. Aunque esta defensa es principal intento de esta obra, sobre que han escrito muchos (no sé si por esta senda) abraza materias varias, pero no se desvían de los motivos, antes conducen a su mayor firmeza, porque Excelencias de un Patrón tan glorioso, en que fundan las primacías de España entre los demás Reinos, y provincias del Mundo, son argumentos que no sólo persuaden el patronato del hijo de Zebedeo, sino que convencen que es único y singular »⁸⁹.

Tous conçoivent ainsi l’ensemble de leur œuvre autour de la défense de saint Jacques, quitte à bousculer la structure traditionnelle du genre hagiographique. L’analyse de la structure de ces trois ouvrages montre à quel point l’hagiographie s’adapte à la polémique et non l’inverse⁹⁰. La structure traditionnelle, tripartite, que nous avons évoquée dans notre premier chapitre⁹¹, laisse place à une structure plus originale entièrement orientée à prouver non plus que le personnage est saint mais qu’il a bien évangélisé la péninsule ou en mérite le patronage exclusif.

Castellá et son apologie de saint Jacques à Clavijo

Si en effet Castellá Ferrer consacre le premier livre de son *Histoire* à la vie et à la mort du saint, ces éléments biographiques indispensables à toute hagiographie

⁸⁸ H. OJEA GALLEGO, « Prólogo al lector », *op. cit.*, fols. 10-11.

⁸⁹ J. PARDO VILLAROEL, « A la Majestad católica del Rey, nuestro Señor Felipe cuarto el Grande, rey de las Españas y de las Indias », *op. cit.*, fol. 3r et v.

⁹⁰ Nous joignons en annexe la structure de chacune des trois hagiographies, pp. 244-267.

⁹¹ Voir notre partie « canons et critères de la sainteté ».

n'occupent qu'une mince partie de l'ensemble de l'œuvre (115 folios sur un total de 486). En outre, il faut remarquer que sur ces 115 folios, plus de la moitié (66) rapportent la prédication de saint Jacques en Espagne. Les autres rendent compte de la translation miraculeuse (31), des disciples de saint Jacques (35) et de la découverte du sépulcre (40), de la bataille de Clavijo (128), de l'ordre de chevalerie et des faveurs des rois espagnols envers ce saint (105). En réalité ce sont plus de 400 folios sur un total de 486 qui sont consacrés à la relation entre le saint et l'Espagne, ce qui rend manifeste le propos de l'auteur d'écrire une histoire espagnole du saint. L'analyse des miracles rapportés dans ce texte confirme tout à fait cette constatation. Ils sont peu nombreux et l'on en retrouve essentiellement deux : la translation miraculeuse, jusqu'en Galice, des restes de saint Jacques dans une barque guidée par des anges d'une part, et l'intervention à Clavijo d'autre part. En revanche on remarque que sont occultés les miracles du *Liber Sancti Jacobi*, ce qui est aisément expliqué par le fait qu'ils étaient souvent opérés en faveur de pèlerins étrangers, la plupart du temps hors des frontières de la péninsule. Il s'agit donc ici pour Castellá d'affirmer la présence du corps en Galice et de mettre en avant, grâce à cette bataille symbolique, la figure du matamores, la plus emblématique de l'hispanité de saint Jacques. L'épisode de Clavijo, preuve indubitable du caractère espagnol du saint et donc de sa venue en Espagne, connaît dans cet ouvrage une prodigieuse hypertrophie, et l'on remarque ainsi à quel point la figure du matamores est au cœur de l'argumentaire. Parallèlement, il ajoute à cet ouvrage des éléments qui n'ont d'ordinaire pas leur place dans une hagiographie : par exemple, la longue évocation de l'Ordre de chevalerie qu'il développe tout au long de huit chapitres, ou encore celle des faveurs que les rois ont accordées au saint, passages qui donnent une nouvelle fois à l'hagiographe l'occasion de défendre le *Privilege des vœux de Ramire I^{er}* et d'évoquer la figure du matamores. Sous le titre *Historia del Apóstol de Jesus Cristo Sanctiago Zebedeo, patrón y capitán general de las Españas*, on s'attend ainsi à trouver une hagiographie dans laquelle vie vertueuse se conjugue aux miracles éclatants. Ce n'est finalement pas cela que le lecteur rencontre dans cet énorme volume mais bien un véritable mémorial destiné à défendre la cause jacobéenne contre l'ensemble de ses détracteurs.

Sous la plume de ce fervent zélateur de saint Jacques, la légende de Clavijo connaît donc un développement d'une longueur et d'une densité inédites. Castellá Ferrer part du principe que le *Privilege de Ramire I^{er}* ne saurait être remis en doute et en fait l'apologie « *Todas las grandezas de España juntas no llegan a la que le da el referido Privilegio* »⁹² : il le reproduit intégralement dans sa version latine mais joint également une traduction

⁹² M. Castellá Ferrer, *op. cit.*, fol. 258v.

castillane, et en fait une longue glose qui lui permet ainsi de broser le portrait physique et moral du saint chevalier. La condition de soldat de l'auteur, tout comme son ancrage dans la polémique des *Votos* et sa forte volonté d'exalter la figure du saint chevalier, conditionnent la description qui est faite du matamores et de ses exploits. Il consacre d'ailleurs un chapitre entier à décrire chacun des éléments qui composent la tenue du combattant céleste. Et, si dans les représentations iconographiques, on retrouve souvent le saint revêtu de la tunique apostolique ou du manteau de pèlerin, parfois d'une armure complète ou d'un corselet, dans les textes du Siècle d'Or en revanche, il est fréquent que l'auteur ne nous donne aucun détail sur l'aspect physique du saint. Castellá au contraire, bien décidé à mettre en exergue les qualités de Capitaine de saint Jacques insiste sur ce point et précise que :

Dudan algunos si apareció armado de todas piezas, otros quieren que sin armas, y con sombrero. Digo a esto que pareció armado con todas las piezas que acostumbraba un caballero. Así lo afirmó al Obispo Estefano [...] apareciéndole todo armado [...]. Hase de tratar a la larga de este milagro en otro lugar, y basta esto en la comprobación de que apareció armado de todas piezas, y las más antiguas imágenes suyas de mármol, de quinientos y más años siguen esto mismo. Y en algunas venganzas que Dios hace de sus enemigos, quiere aparezcan sus Ángeles y Santos, con armas militares, y en caballos, como se ve en el suceso de Heliodoro...⁹³

Ensuite, ce sont les autres attributs du chevalier que présente l'hagiographe, l'étendard blanc et sa croix rouge ainsi que l'épée, éléments symboliques et chargés de symboles que l'auteur ne manque pas de signifier :

Dijimos que trae estandarte blanco con una Cruz colorada : conocida cosa es, que la cruz es la insignia de su Señor, y en ser de color rojo, que amenaza a fuego y a sangre. [...] Pero ha se dicho más que viene armado de resplandecientes armas, y que trae la espada en mano. No se trate de las armas defensivas, aunque general tan valeroso las ilustra y engrandece, digamos que la espada, que es la más ilustre, más celebrada, y más estimada de todas, y de que más se precian los valerosos. Bien es cierto que en traer la espada en la mano, da a entender que viene a sangre, y fuego contra el enemigo...⁹⁴

On constate que l'auteur nous présente un chevalier triomphant et victorieux, un Capitaine armé, un chef de guerre puissant et même violent. Notons que par deux fois dans cette phrase il utilise l'expression « *a sangre y a fuego* », et l'utilise à plusieurs reprises dans son texte. Il va encore plus loin dans l'évocation de cette violence abusant

⁹³ *Ibid.*, fol. 261.

⁹⁴ *Ibid.*, fol. 265r.

d'images hyperboliques et d'exagérations notamment lorsqu'il évoque l'issue du combat de Clavijo :

Concluye con que se señaló tanto nuestro General en esta batalla de Clavijo, fue tanta la sangre que derramó de los enemigos, que llevándola el Río Leza, llegó a teñir el Río Ebro. [...] No sólo peleó en esta batalla el Apóstol Santiago con su espada tan valerosamente que degolló millares de enemigos, pero en ella gobernó el ejército, esforzando y animando sus católicos Españoles a la pelea⁹⁵.

Malgré tout, cette violence, revendiquée par l'auteur, est largement justifiée par les exactions d'un ennemi qui dans le texte est totalement diabolisé :

La altiveza y arrogancia del Moro, y el deseo de acabar de destrozár las reliquias cristianas le hacen salir con gran presteza al encuentro. Levanta la Morisma su acostumbrado alarido, mostrando (acaso) desde lejos las banderas, y trofeos, ganados en el pasado día, y las cabezas de Cristianos que murieran en la batalla⁹⁶.

Ainsi, nous pouvons clairement apprécier l'évolution de la figure de saint Jacques matamores qui acquiert dans ce récit une dimension encore plus guerrière et violente : c'est véritablement le saint chevalier et capitaine des armées qui est au cœur de la démonstration menée par Castellá. La volonté de mettre en avant cette facette du saint peut également être appréciée dans les gravures de Diego de Astor, qui illustrent cet ouvrage⁹⁷, dans lesquelles le saint est représenté en armure complète, son manteau flottant dans les airs, brandissant son épée, l'attitude triomphante. La même image est utilisée dans plusieurs illustrations. Dans la première, les rois Ramire I^{er} et Philippe II, sont agenouillés devant le saint. Leur sceptre et leur couronne déposés devant eux, ils prient saint Jacques, manifestant de ce fait leur entière subordination au Capitaine Général des armées espagnoles. Dans la seconde, le saint est représenté de la même manière à la différence près qu'il se trouve cette fois-ci en plein cœur de la bataille, un Maure sous les pattes de son cheval. Dans la scène, les têtes de Maures décapités et les corps déchiquetés renvoient à la violence des combats et au triomphe total des Chrétiens.

⁹⁵ *Ibid.*, fols. 265v-266r.

⁹⁶ *Ibid.*, fol. 262r.

⁹⁷ Quelques-unes de ces gravures sont jointes en annexes, fig. 13-15, pp. 329-331. Au sujet de la correspondance entre le texte et les illustrations de l'hagiographie de Castellá Roteta de la Maza note que : « Una característica fundamental, de cara a la identificación de los temas representados a lo largo del libro, es la total dependencia del propio texto de la historia del Apóstol escrita por Castellá Ferrer. Parece evidente que Diego de Astor leyó concienzudamente el libro, utilizando consecuentemente su contenido para la ejecución de los grabados que intercala entre los diversos capítulos ». A.M. ROTETA DE LA MAZA, *La ilustración del libro en la España de la Contrarreforma: grabados de Pedro Angel y Diego de Astor (1588-1636)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1981, p. 408. Pour l'analyse iconographique de ces gravures, voir en particulier les pages 408-482.

Par ailleurs, dans cette même gravure, on retrouve dans les angles supérieurs et dans la partie basse de la page, trois autres scènes qui font référence au même épisode : la bataille d'Abelda, l'apparition en songe de saint Jacques au roi Ramire, et enfin la confirmation du *Privilegio*. Cette gravure permet ainsi de résumer visuellement ce document que l'auteur défend tout au long de son traité-hagiographie et d'exalter la figure du matamores.

Ojea, exaltation et promotion de la matière jacobéenne

L'hagiographie d'Ojea Gallego, écrite dans le même contexte d'agitation et de remise en cause, se présente pourtant de manière tout à fait différente. À la structure relativement chronologique adoptée par Castellá, Ojea préfère une structure thématique. Lui aussi commence par présenter la vie et la mort du saint (chapitres 1 à 12), puis continue par la translation miraculeuse et l'invention du sépulcre (13 à 16). C'est à partir de ce moment-là que la structure chronologique est abandonnée au profit d'une structure thématique. Le grand avantage d'un tel schéma est qu'il laisse la possibilité à son auteur de rendre compte de nombreuses matières liées à la figure de saint Jacques. Il développe des sujets propres au genre hagiographique tels que les miracles (il consacre un chapitre à la bataille de Clavijo (le 21), dans un autre il fait une compilation de toutes les apparitions du matamores / mataindiens (le 42), et enfin le chapitre suivant (43) est destiné à rendre compte d'autres miracles, tirés essentiellement du *Liber Sancti Jacobi* et liés au pèlerinage). Mais Ojea s'attache également à exposer d'autres sujets « annexes » (un long chapitre est dédié, par exemple, à l'Ordre de Saint-Jacques, trois aux disciples de l'apôtre dans la péninsule, un aux reliques du Sacromonte de Grenade, un à la description de la ville de Compostelle, etc.). De fait, le but de cet hagiographe est double : il prétend à la fois défendre la cause jacobéenne attaquée de toutes parts. Il s'implique véritablement dans le débat de l'apostolat de saint Jacques auquel il consacre, nous l'avons vu, l'intégralité de son quinzième chapitre qui avait été rédigé quelques années plus tôt dans le but d'être publié de manière autonome. Il souhaite également écrire un guide pratique pour les pèlerins se rendant à Saint-Jacques et pour les dévots. Par conséquent, l'auteur, qui fait éditer son livre au format *in-octavo* pour qu'il puisse être facilement transporté, ne s'attarde pas sur les détails⁹⁸.

Le format réduit choisi par l'hagiographe ne l'empêche pourtant pas de prendre part activement aux diverses polémiques. Si sa réponse aux détracteurs de l'apostolat est

⁹⁸ « Y aunque pudiera alargarme en cosas, no lo quise hacer, así porque las tengas tratadas copiosamente y reducidas a sus propios lugares en la historia general que voy haciendo de ese Reyno, como porque atendí a la comodidad que de la brevedad de ésta se sigue a los peregrinos y devotos del Apóstol. Porque hallen fácilmente lo que desean saber de él y de esa Santa Iglesia, y lo que puede ayudar a su devoción, que no les sea costoso el tener este libro por propio, ni molesto traerle consigo para su consuelo, luz y alivio de su peregrinación », in H. OJEA GALLEGO, *op. cit.*, « Dedicatoria al Deán y cabildo de la iglesia de Santiago », fol. 8.

clairement exprimée, celle qu'il apporte aux critiques souffertes par le *Voto* est plus subtile, ne donnant effectivement pas lieu à un développement autonome. Malgré tout, la bataille de Clavijo est très présente dans le texte d'Ojea, puisqu'il développe cet épisode à deux reprises. Au chapitre 21, consacré aux faveurs que les rois espagnols ont accordées à l'apôtre, il reproduit l'intégralité de la traduction en castillan du *Privilege*, document dont il ne remet jamais en doute l'authenticité. Au chapitre 42, il énumère l'ensemble des interventions miraculeuses de saint Jacques : s'appuyant sur la chronique d'Alphonse X et sur les chroniqueurs de la Conquête, il recense quatre interventions dans la péninsule et plusieurs autres aux Indes. En effet, la bataille de Clavijo et l'apparition céleste du saint chevalier sont un véritable facteur de gloire pour la Galice où se trouvent ses reliques. Or, rappelons que l'auteur est galicien. Ainsi, comme le souligne à juste titre Ofelia Rey Castelao :

Para este autor carente de crítica y aficionado a recolectar todo cuanto engrose la gloria de Galicia, Clavijo fue una ocasión histórica única en la que se reafirma la grandeza de Galicia y en la que surge la orden de Santiago, compuesta por hombres valerosos, gallegos por supuesto⁹⁹.

L'auteur défend le *Privilege*, mais défend et exalte surtout la figure même de saint Jacques matamores. Sa stratégie consiste à rendre compte des multiples interventions dans la péninsule où le saint est systématiquement présenté comme le Capitaine des armées chrétiennes et donc comme légitime défenseur des Espagnols. La nouveauté introduite ici par Ojea est de présenter pour la première fois les exploits du « Mataindiens », chroniques de la Conquête mises à part. Il est donc un saint qui, par son épée, à la fois libère les royaumes chrétiens d'Espagne et les étend par-delà les océans. En multipliant les récits des apparitions, le but de l'hagiographe est de montrer aux Espagnols la dette qu'ils ont envers le saint et de favoriser la dévotion et les actes pieux (pèlerinage, donation, paiement des vœux). À ceux qui s'opposeraient à un tel discours et qui avanceraient comme arguments les récents échecs des armées espagnoles, il répond :

De esta manera, y con estos socorros verdaderamente de patrón ha procedido, y procede cada día el glorioso apóstol Santiago a favor de sus españoles ; y estos mismos nos daría Dios, y él en su nombre más a menudo, si más a menudo le llamásemos. Pero nuestras culpas y pecados, y el descuido con que vivimos en su servicio, nos hace indignos de sus misericordias, y de que no nos oiga siempre que le llamamos y tenemos necesidad de su ayuda. Porque o no siempre le llamamos en nuestro socorro, o si lo hacemos, no es con aquella eficacia, humildad y perseverancia, entereza de fe y esperanza, que fuera razón para alcanzar de su divina misericordia lo que pedimos. [...] Y así tengo por muy cierto

⁹⁹ O. REY CASTELAO, *op. cit.*, p. 92.

que siempre que hay verdadera necesidad, y nosotros nos llegamos a él, y le pedimos misericordia por los méritos del glorioso apóstol ; con humildad, reverencia y verdadera fe, nos la concede y concederá con mucha facilidad. Unas veces viniendo el apóstol en persona, y visiblemente a socorrernos ; y otras por otros modos secretos e invisibles, como lo han experimentado nuestras gentes muchas veces en sus necesidades, batallas y peligros, así de mar como de tierra¹⁰⁰.

La diffusion de ce guide est donc l'occasion pour Ojea de défendre la tradition espagnole de saint Jacques et son apostolat dans la péninsule, de promouvoir le pèlerinage, d'exalter la figure du matamores, et par conséquent d'œuvrer en faveur du *Privilege*. Cet ouvrage s'éloigne des canons de l'hagiographie traditionnelle, et s'il n'a pas non plus véritablement l'allure d'un traité, il n'en reste pas moins profondément marqué par les polémiques et sert résolument les intérêts du chapitre compostellan.

Calderón et Pardo Villaroel, le patronage en question

La troisième hagiographie que nous aborderons dans cette étude présente les mêmes caractéristiques dans la mesure où elle est tout aussi ancrée dans la polémique, mais le débat s'est, dans les dernières années, déplacé dans le domaine du patronage. D'abord mis en péril par sainte Thérèse, saint Jacques s'est vu, plus récemment concurrencé par saint Michel. En effet, les zéloteurs de ce saint, pour voir imposer son patronage, n'hésitaient pas à mettre en avant les récents échecs espagnols dans les guerres¹⁰¹. Or, nous avons pu constater que le propos essentiel de l'hagiographe était de défendre le patronage de l'apôtre contre celui de l'archange. C'est effectivement ce qu'affirme Pardo Villaroel dans la dédicace qu'il adresse au roi (voir *supra*). C'est aussi ce qu'annonce le premier hagiographe, Calderón, au début de son récit, dans son chapitre intitulé « Ocasión de escribir estos libros » dans lequel il rappelle au roi les raisons pour lesquelles il est le vassal de saint Jacques :

Dos cosas son ciertas en esta materia [el patronato de san Miguel] ; la una, que el ánimo de su Majestad no ha sido ni es de perjudicar en cosa alguna los derechos del Apóstol Santiago ; la otra, que los escritos referidos [memoriales a favor del arcángel] contienen gravísimo perjuicio de estos derechos. Lo primero debe ser tan ajeno de toda duda, como lo es, que su Majestad es el más obligado del Apóstol Santiago, y el más reconocido, si los españoles deben a Santiago el Ser, la religión, la libertad, el nombre glorioso. El rey nuestro señor es el más natural español, el más antiguo, el de

¹⁰⁰ H. OJEA GALLEGU, *op. cit.*, fols. 246r-247r.

¹⁰¹ À ce propos, N. CABRILLANA CIÉZAR précise que « el profesor Domínguez Ortiz refiere que en 1634, ante las malas noticias que continuamente llegaban de nuestros diferentes frentes de batalla, un fraile comunicó a las autoridades del Reino que había tenido una revelación divina por la que España obtendría "el triunfo en los combates mediante la intercesión de San Miguel, que milagrosamente conseguiría un cambio de la funesta tendencia" », in *op. cit.*, p. 178.

solar más conocido, y el que más de lleno goza estos beneficios, y así en su persona es mayor, y más antigua y cierta la obligación¹⁰².

Ainsi, même si les enjeux ne sont plus tout à fait les mêmes, on peut remarquer que les arguments, en revanche, restent sensiblement identiques : le saint est présenté par l'hagiographe comme le fondateur de l'Espagne chrétienne – en référence à son apostolat et à la fondation d'églises – et comme le libérateur – en référence à sa fonction de *miles Christi*. Après deux livres relativement courts consacrés à la généalogie de saint Jacques et à sa vie (apostolat auprès du Christ), c'est encore une fois l'histoire espagnole qui est abordée. Son importance est manifeste puisqu'elle représente plus des deux tiers de l'ensemble. En premier lieu, il s'agit d'affirmer que le saint est bien venu évangéliser l'Espagne, élément déterminant qui conditionne toute la légende espagnole du saint. Cependant la méthode de cette hagiographe est différente de celle de ses deux prédécesseurs, car, comme il l'affirme lui même, l'apostolat de saint Jacques dans la péninsule ne fait plus débat et a été largement démontré par les auteurs s'étant penchés sur la question :

Algunas excelencias de nuestro gloriosísimo Apóstol se verifican, supuesta su temprana venida a España, como son que fue el primero que predicó el Evangelio a la Gentilidad y España la primera Provincia de Gentiles que la recibió. [...] y porque el intento principal en estos libros es solamente tratar de las excelencias, y primacías de nuestro Apóstol, sin divertirme a los puntos de su historia, que ya están averiguados por otros, he tomado resolución de no detenerme en fundar esta verdad, sino suponerla por cierta, y clara, como lo es y lo ha sido siempre¹⁰³.

Considérant donc qu'il s'agit d'un fait authentique et avéré, dont témoignent de nombreux auteurs faisant autorité – il en dresse d'ailleurs une longue liste qui n'occupe pas moins de dix pages – il s'arrête longuement sur les détails méconnus de l'apostolat (dates, parcours, disciples, etc.) qui occupent le livre III dans son intégralité, soit plus de 215 pages (environ un tiers de l'ensemble). Il aborde ensuite, dans le dernier livre, le problème du patronage qu'il pose de manière directe : « *Libro cuarto de las excelencias y primacías, que tiene al Apóstol Santiago en comparación de los Ángeles* »¹⁰⁴.

L'auteur commence par énoncer les arguments des partisans de saint Michel, auxquels il s'attache à répondre point par point. Cela lui permet de mettre en exergue la polyvalence de saint Jacques (évangéliste et martyr, c'est lui qui est à la source de la conversion des Goths) tandis qu'il affirme constamment sa supériorité sur saint Michel. Mais, sa défense

¹⁰² A. CALDERÓN, J. PARDO VILLAROEL, *op. cit.*, Livre I, p. 1.

¹⁰³ *Ibid.*, Livre III, p. 28.

¹⁰⁴ *Ibid.*, Livre IV, p. 215.

repose également sur la vocation guerrière de saint Jacques, qu'il développe dans les chapitres X et XI. En effet, l'un des arguments des tenants du patronage de l'archange reposait sur le fait que saint Jacques n'était ni le premier ni le seul défenseur des Espagnols dans les batailles de la Reconquête :

No sólo comenzó el Patronato de Santiago después de la invasión de los Moros, sino que en la restauración de España contra ellos ni fue el Primer Patrón de los españoles, ni universal en toda España [...]. El rey don Alfonso el Casto invocó en una batalla a Dios, y a nuestra señora, y no a Santiago como dice Morales, y añade Morales que duró el patronato de santa Eulalia hasta don Ramiro el primero, que en la batalla de Clavijo comenzó a invocar a Santiago, cuyo nombre hasta entonces no se oyó en las batallas. Tampoco fue universal su Patronato en España toda, porque en diferentes reinos hubo patrón diferentes. En León, Santiago, en Castilla san Millán, en Aragón, y Valencia san Jorge [...]. Habiendo pues comenzado el patronato de Santiago en estas calidades, de no haber sido el primero, ni universal, ni único, bien se ha podido darle por compañero san Miguel¹⁰⁵.

Aussi, Pardo Villaroel consacre deux longs chapitres à démontrer le contraire. Dans le premier, il part de la Bible, en particulier de l'épisode où saint Jacques propose au Christ de se venger des Samaritains, pour affirmer que saint Jacques est un *miles Christi* depuis les premiers temps du Christianisme. Il en conclut donc que c'est le Christ qui lui a accordé le privilège des armes et celui de défendre l'Espagne, et que c'est ce qui lui donne une légitimité pour intervenir dans les combats de la Reconquête :

Finalmente que este oficio le tenga el Apóstol por comisión divina se prueba con su mismo testimonio. Aparecióse al rey don Ramiro el primero, animándole para la batalla de Clavijo, y entre otras cosas le dice que cristo le encargó a España, para que la tuviese en su tutela y protección, como el rey lo refiere en su privilegio. [...] En un privilegio del Conde Fernán González, que está en San Millán de la Cogolla, se dice que el Rey don Ramiro hizo el voto a Santiago [...] para que defendiese a España a quien Cristo le encargó y de quien le hizo Caudillo¹⁰⁶.

Dans un second temps, il démonte la théorie selon laquelle il y a, en Espagne, plusieurs saints militaires susceptibles de concurrencer Jacques dans ses prérogatives de patron. Il établit ainsi une hiérarchie et fait des autres militaires ou matamores des subordonnés du Capitaine saint Jacques ou de simples patrons locaux. Arrêtons-nous, par exemple, sur ce qu'il dit de saint Isidore et de saint Émilien :

San Isidoro, Arzobispo de Sevilla, se apareció en la toma de Baeza, y en la de Mérida, no se lee que armado ni peleando. A San Millán, es verdad que le vieron armado, y a caballo en la batalla de

¹⁰⁵ *Ibid.*, Livre IV, p. 216.

¹⁰⁶ *Ibid.*, Livre IV, pp. 279-280.

Simancas, y que acometió a los enemigos, pues iba entonces en compañía de Santiago, y como el Apóstol iba armado, hizo lo mismo su soldado San Millán¹⁰⁷.

Il insiste en outre sur la supériorité de saint Jacques qui se manifeste par le nombre de ses apparitions : Pardo Villaroel fait donc partie de ces auteurs-compilateurs à la volonté encyclopédique qui, pour appuyer leur théorie mettent un point d'honneur à répertorier toutes les apparitions. L'hagiographe n'en recense ici pas moins de quarante-deux auxquelles il ajoute d'autre faveurs que le saint aurait accordées à certains rois lors de batailles, mais sans préciser s'il s'agit ou non d'interventions miraculeuses. Rendre compte d'une telle multitude d'interventions présente un triple avantage : montrer qu'effectivement le saint est supérieur aux autres mais également, comme nous l'avons déjà remarqué plus haut, que son action ne se limite pas à défendre les frontières de l'Espagne, et qu'il s'agit aussi de les étendre. Enfin, cela permettait d'actualiser le mythe de saint Jacques et de prouver que son patronage avait encore une vraie utilité.

Au terme de cette analyse, on peut affirmer que les polémiques sous-tendent la construction des hagiographies auriséculaires de saint Jacques, qui ne correspondent donc pas aux canons du genre. On a affaire à trois hagiographies atypiques pleinement liées aux polémiques qui secouent les traditions jacobéennes. Ainsi, la légende espagnole du saint apôtre est particulièrement développée dans ces trois textes, en particulier ses exploits militaires. Qu'il s'agisse de défendre le *Privilege* des vœux, l'apostolat dans la péninsule, ou encore le patronage exclusif, la figure du matamores est mise en exergue et totalement célébrée. Les stratégies sont différentes et, si Castellá Ferrer s'appuie particulièrement sur la légende de Clavijo, considérée comme métonymie des apparitions, Ojea gallego et Pardo Villaroel choisissent de multiplier les interventions et de montrer l'omniprésence du saint sur les champs de bataille. Le but de ces trois hagiographes est pourtant le même : défendre le saint de toutes les attaques dont il est la cible en montrant qu'il n'a pas abandonné les Espagnols et qu'après la Reconquête, l'invoquer lors des combats fait toujours sens.

C. La mise en théâtre de la légende de Clavijo

Les hagiographes de saint Jacques tout comme certains compilateurs de *vies* de saints ont donc à cœur de défendre le saint « national » lors des polémiques de la fin du

¹⁰⁷ *Ibid.*, Livre IV, p. 282.

XVI^e et du début du XVII^e siècles. Cependant, l'apologie de saint Jacques contre ses détracteurs et la participation dans les débats ne sont pas l'apanage des auteurs de traités ou de littérature religieuse, et d'autres acteurs s'impliquent de manière désintéressée dans la lutte. C'est le cas du dramaturge Rodrigo de Herrera (Madrid, ?-1642), dévot du saint, chevalier de l'Ordre de Saint-Jacques, qui compose une *comedia* intitulée *La batalla de Clavijo y Voto de Santiago*¹⁰⁸. Il ne s'agit pas ici d'une *comedia de santos* mais d'une *comedia* de type « historique », profondément ancrée dans l'histoire du pays : l'objectif est moins de présenter la vie et les miracles du saint que de mettre en scène tous les éléments qui le lient profondément à l'Espagne, son histoire et ses rois. Aussi le personnage de saint Jacques, dans la majeure partie de la *comedia*, n'est pas physiquement présent sur la scène, le saint n'intervenant qu'à la fin, et ne prononçant qu'une seule réplique de quatre vers. Il n'en reste pas moins qu'il est omniprésent, de manière indirecte, grâce aux répliques des personnages, qui rendent compte de la légende espagnole : l'intervention miraculeuse de Clavijo, bien sûr, comme l'annonce le titre de la pièce, mais ce n'est pas la seule légende jacobéenne à laquelle le dramaturge fasse référence. En effet, la structure de la *comedia* est la suivante :

Jornada 1:

- Encuentro del sepulcro de Santiago por el obispo Teodomiro y de dos padrones por Ramiro (vv. 249-376 ; 582-699)
- Petición del tributo de las doncellas por el embajador del rey moro y negativa del rey (vv. 718-793)

Jornada 2 :

- Decisión de trasladar los restos y labrar un templo (vv. 794-817)
- El Consejo de Estado y decisión firme de entrar en guerra (vv. 872-1219)
- Determinación del rey moro (vv. 1220-1319)

Jornada 3 :

- Caminata (vv. 1564-1599)
- Reconocimiento del campo enemigo
- Emboscada llevada a cabo por los cristianos para rescatar a las doncellas (vv. 1786-1962)
- 1^{er} día de la batalla : dificultad de los cristianos y retirada en Clavijo (vv. 1963-1974)
- Aparición en sueños de Santiago a Ramiro (vv. 1975-1979)
- Relación de la aparición (vv. 1996-2140)
 - Descripción de Santiago

¹⁰⁸ C'est le titre du manuscrit que nous avons consulté à la BNE de Madrid. L'absence de ratures sur le document nous informe qu'il doit très probablement s'agir d'une copie du manuscrit original. Cet ouvrage a été publié *post mortem*, en 1670, par José Fernández de Buendía, dans une compilation intitulée, *Parte 33 de comedias nuevas, nunca impresas escogidas de los mejores ingenios de España*, sous le titre légèrement différent de *El Voto de Santiago y la batalla de Clavijo*.

- Discurso del Apóstol
- 2^{do} día de la batalla
 - Nuevo ánimo de los soldados (vv. 2141-2146)
 - Aparición de Santiago (vv. 2147-2150)
- Lamentación y huida de los moros (vv. 2151-2186)
- Victoria final (vv. 2187-2229)¹⁰⁹

L'analyse de cette structure nous permet d'emblée de nous rendre compte que le dramaturge choisit de commencer sa pièce par un élément qui n'appartient traditionnellement pas à l'épisode de Clavijo, parce qu'il est quelque peu antérieur : il s'agit de l'invention du sépulcre apostolique par l'évêque Théodomire qui a eu lieu sous le règne d'Alphonse le Chaste et non sous celui de Ramire I^{er}. Ce passage est d'ailleurs relativement développé, occupant une grande partie du premier acte. Dès le départ, le dramaturge prend donc des libertés avec l'histoire. Herrera, s'il choisit délibérément de le placer à une époque différente, rapporte toutefois, par le biais d'une conversation entre l'évêque Théodomire et le roi Ramire I^{er}, l'épisode de la découverte des reliques de saint Jacques de manière assez fidèle – en tout cas tel qu'il était narré par les chroniqueurs des Moyen Âge et Siècle d'or. On y retrouve tous les éléments traditionnels du récit : la lumière qui jaillit de la montagne, le grand bois, la grotte, le coffre, etc.

Teod. : pues yo tengo que deciros...

Ram. : yo y todo, quiero informaros...

Teod. : discurriendo la maleza...

Ram. : del bosque en lo enmarañado...

Teod. : pude ver...

Ram. : vieron mis ojos...

Teod. : ¡ qué prodigio !

Ram. : ¡ qué milagro !

Teod. : que aquel esplendor luciente...

Ram. : que aquel farol soberano ...

Teod. : era lumbre de la Esfera.

Ram. : era incendio de los Astros¹¹⁰.

Teod : con más atento cuidado,
por una lóbrega cueva
que la cubría un peñasco,

¹⁰⁹ Le lecteur pourra se reporter aux annexes où il trouvera la structure très détaillée de cet ouvrage, pp. 268-279.

¹¹⁰ R. DE HERRERA, *La gran comedia El Voto de Santiago y batalla de Clavijo* in *Parte 33 de comedias nuevas, nunca impresas escogidas de los mejores ingenios de España*, Madrid, Joseph Fernández Buendía, 1670, vv. 588-597, p. 212.

entré (...) ¹¹¹.

Teod : rompiendo la tierra vi,
que en una pared de mármol,
con letras gravó el respeto
de aquel impuro peñasco :
En este sepulcro yace
El Apóstol Santiago ¹¹².

Outre ces éléments traditionnels, il évoque également la découverte, par le roi Ramire, de deux pierres sur lesquelles ont peut lire des inscriptions. Aussi, au moment où l'évêque découvre le sépulcre du saint, Ramire, lui aussi guidé par une lumière, découvre un autre « trésor » :

Ram. : Yo entonces vi : ¡ Qué ventura !
que en tres padrones, o cuatro,
el uno de ellos decía
de aquel monstruoso llano :
¡ Aquí oró el Sagrado Apóstol !
[...]

Ram. : Y yo del cielo guiado,
vi que grabadas las letras
en piedra contra los años,
distintas todas decían,
lo auténtico del presagio :
Aquí dijo misa ¹¹³.

Ainsi, dans la *comedia* de Herrera l'épisode de l'invention des restes de saint Jacques et de la découverte des inscriptions acquiert une importance capitale. Le fait que le dramaturge choisisse de bousculer la chronologie pour pouvoir l'intégrer à sa pièce montre à quel point il souhaitait rappeler l'histoire espagnole du saint. Les éléments qui sont ici évoqués sont d'une part l'apostolat dans la péninsule « *Aquí oró el Sagrado Apóstol* », « *Aquí dijo misa* » et, d'autre part la translation miraculeuse du corps en Galice « *y aquí los Ángeles fueron, / de tanto impulso guiados* », « *Ese cadáver dichoso, / que oculto ya tantos años...* » ¹¹⁴. Questions sujettes à controverses à la fin du XVI^e siècle, elles justifient la protection particulière dont jouissent les Espagnols de la part de saint

¹¹¹ *Ibid.*, vv 619-622, p. 212.

¹¹² *Ibid.*, vv 642-646, p. 212.

¹¹³ *Ibid.*, vv. 606-618, p. 212.

¹¹⁴ *Ibid.*, vv. 656-657 et 662-663, p. 212.

Jacques. Évoquer ces épisodes de la légende espagnole permettait donc d'introduire de manière efficace celui de l'intervention à Clavijo.

La bataille de Clavijo est mise en scène dans son intégralité. On y retrouve l'ensemble des éléments traditionnels : la critique des ancêtres de Ramire qui ont accordé aux Maures cet infamant tribut de donzelles, l'apologie de ce dernier qui s'est refusé à obéir à un acte aussi avilissant, le récit des deux jours de bataille et la difficulté des Chrétiens, le récit de l'apparition en songe de saint Jacques au roi et l'intervention sur le champ de bataille. En revanche, et malgré le titre, on ne retrouve pas dans la pièce d'allusion au fameux *Privilege des vœux*, ce qui peut signifier que les débats sur le paiement du tribut n'étaient sans doute plus au centre des préoccupations lors de la rédaction de cet ouvrage¹¹⁵.

Quoi qu'il en soit, la figure de saint Jacques matamores est omniprésente dans le texte. Les répliques des personnages témoignent de sa qualité de soldat, reconnue par tous, et de son rôle en tant que légitime défenseur de l'Espagne avant même son intervention à Clavijo :

Aurelio (galán) : Asistió el rey, porque quiso
que le trasladase el Cuerpo,
con general regocijo
de todos a Compostela ;
estando reconocidos
al gran soldado de España,
y Apóstol Santiago invicto¹¹⁶.

Ramire: Dios nos dará el vencimiento
ninguno su amparo dude,
[...]
que yo fiando en el Cielo,
y en Santiago, a quien tuve
afectos en muy tierna edad
[...]
Soldado soy, y el Apóstol
soldado fue...¹¹⁷

¹¹⁵ Au sujet de l'absence de cet élément nous renvoyons à notre article, « La adaptación teatral de una leyenda, la comedia de Herrera *El voto de Santiago y batalla de Clavijo* », in *Pratiques hagiographiques dans l'Espagne du Moyen Âge et du Siècle d'Or*, Françoise Cazal, Claude Chauchadis, Carine Herzig (éds.), Toulouse, PUM, tome I, pp. 479-480, note 15.

¹¹⁶ R. DE HERRERA, *op. cit.*, vv. 803-809, p. 214.

¹¹⁷ *Ibid.*, vv. 1146-1211, pp. 218-219

La tirade du roi Ramire permettait en outre de rappeler que les interventions de saint Jacques ne pouvaient être que subordonnées à la dévotion des rois et aux honneurs qu'ils devaient régulièrement lui rendre. Malgré tout, le propos du dramaturge passe essentiellement par l'exaltation de la figure du matamores. Malgré l'absence physique du saint, les répliques qui font référence à son apparition nocturne sont nombreuses et permettent de dresser un portrait du chevalier d'une précision inédite :

Ramire: Membrudo el Jayán divino,
la espuela bate dorada,
el diestro brindón maneja,
el luciente arnés entalla.
Valiente mi mal consuela,
cuando, por mostrar más gala,
de una roja insignia en el pecho
gravó con bruñidas armas.
Peto, espaldar y escarcelas
vestía sin arrogancia
mucho espejo en poco acero,
mucho aliento en poca malla.
Sobre un corpulento bruto,
risco de cristal con alma... ¹¹⁸

L'hypertrophie que connaît la description du saint militaire, par rapport aux autres ouvrages, celui de Mauro Castellá Ferrer excepté, est exceptionnelle. En outre, l'accumulation de termes qui appartiennent aux champs lexicaux de la guerre et du métal traduit puissamment la vocation militaire de saint Jacques. D'une part, dans ces quelques vers en effet, on ne retrouve pas moins de neuf occurrences renvoyant à ces deux thèmes. D'autre part, contrairement à ce qui était rapporté par les textes plus anciens, le saint est déjà installé sur son cheval, qualifié de « *corpulento bruto* » pour signifier la force et la puissance de ce duo. Parallèlement le caractère de soldat est également affirmé par l'insigne qu'arbore le saint : la croix de saint-Jacques. Malgré tout, le dramaturge ne renonce pas à présenter la beauté de Jacques, la perfection de son visage, l'équilibre de ses traits, la sérénité dont il fait preuve, qui soulignent la sainteté de ce personnage :

Ramire : Tenía este hermoso joven,
entre admiraciones tantas,
partido el cabello a crenchas,

¹¹⁸ *Ibid.*, vv. 2037-2050, p. 230.

cuyas hebras ondeadas,
ni bien negras, ni bien rubias,
inquietamente surcaban
el viento, al soplo breve
del aire que las levantaba, [...]
Era la frente espaciosa,
en líneas más dilatadas,
de terso márfil bruñido,
los ojos dos esmeraldas [...]¹¹⁹

Le personnage de saint Jacques est donc présenté comme un être suprême, baigné d'une lumière et d'une brillance qui mettent en évidence sa sainteté. La description des armes – dont les auteurs se contentaient jusqu'alors de dire qu'elles étaient resplendissantes – vient confirmer cet état de fait :

Ramire : Segundo sol fue su acero,
que como desnudo estaba,
igualmente brilló luces
en jurisdicciones claras
con esa antorcha del día,
del mundo hermosa atalaya.
Pero volviendo en mi acuerdo,
parece que me pesaba
que fuese la espada el sol :
porque si en corta distancia
juzgué al caballo de nieve,
pudiera sentir con causa,
que se hubiera derretido
a los rayos de su espada¹²⁰.

Enfin, il convient de remarquer que si l'épisode de l'intervention physique du saint est réduit, il contribue toutefois lui aussi à exalter la figure du matamores. Le fait que cette intervention miraculeuse soit brève symbolise l'efficacité de ce Capitaine céleste et la rapidité avec laquelle il offre la victoire aux armées chrétiennes. En outre, le choix de la mise en scène et la machinerie utilisée pour l'apparition du saint permettent de renforcer la grandeur du personnage et de rendre le miracle encore plus spectaculaire. En effet, l'emploi du *bofetón* renforce cette impression de force, de rapidité et d'efficacité, tandis

¹¹⁹ *Ibid.*, vv. 2009-2036, p. 230.

¹²⁰ *Ibid.*, vv. 2069-2082, p. 231.

que la sainteté du personnage est rendue manifeste par l'élévation de saint Jacques, monté sur son cheval, de la scène jusqu'au premier étage :

Vanse, y tocan cajas, y sale de un bofetón en un caballo blanco Santiago, armado, con su hábito, manto militar, y espada desnuda.

Da una vuelta el bofetón por medio del tablado, y llega al primer corredor, donde se cubre con una cortina, saliendo peleando, y entrándose los dos ejércitos¹²¹.

Au total, on peut affirmer que l'absence de présence physique du saint ne porte pas préjudice à son image. Bien au contraire, le dramaturge a mis tout en œuvre pour exalter sa figure, mettre en avant sa perfection et sa sainteté, ainsi que sa générosité envers le peuple et les monarques espagnols auxquels il offre victoire et liberté. Et, si l'apostolat et la translation sont présents, il semble que la condition de *miles Christi* soit celle qui porte le plus le projet du dramaturge : célébrer la figure du patron de l'Ordre dont il fait partie, mais aussi du patron national. Il nous paraît évident en effet que la composition de cette *comedia*, écrite avant 1643, année du décès de son auteur, ne peut être comprise hors du contexte des polémiques. Nous pensons en particulier que le facteur déclenchant de cette composition a très probablement été le débat sur le patronage national. Comme pour l'ensemble des zéloteurs du saint apôtre, la stratégie destinée à montrer la supériorité de saint Jacques s'appuie non seulement sur l'apostolat et sur la présence des reliques en terres galiciennes, mais surtout sur les victoires célestes du saint et sur sa capacité à défendre l'Espagne contre les ennemis de la foi. On constate ici à quel point la polémique devient le principal moteur de la création littéraire.

La production auriséculaire est donc fortement marquée par les diverses controverses qui secouent les fondements de la tradition jacobéenne. Les acteurs de la lutte contre les détracteurs de saint Jacques sont nombreux à prendre plumes, burins ou pinceaux pour défendre cette gloire « nationale ». La défense de l'apôtre, évangéliste et patron de l'Espagne, libérateur de l'oppression musulmane, défenseur des Chrétiens aux frontières du royaume et propagateur des états catholiques par-delà les océans, se décline ainsi en une multitude de supports : traités et mémoriaux, feuillets, hagiographies, pièces de théâtre, gravures, programmes iconographiques, etc. Les mots aussi bien que les images deviennent les armes privilégiées pour mener de front le combat ainsi qu'une campagne de propagande destinée à exalter et promouvoir la figure d'un saint aux

¹²¹ *Ibid.*, didascalies, p. 232.

multiples facettes. La remise en cause de traditions aussi ancestrales et reconnues était considérée comme une cruelle offense faite à saint Jacques si bien qu'elle a mobilisé un grand nombre de partisans. Sollicités par le chapitre de Compostelle, blessés dans leur orgueil de chevaliers de l'Ordre de Saint-Jacques, ou simplement mus par une dévotion toute particulière, les zélateurs ont tous à cœur de mettre les légendes espagnoles de saint Jacques au centre des débats et de la vie publique. Le nombre incommensurable des productions consacrées à la figure du saint montre qu'ils y sont parvenus.

Dans ces entreprises de défense, la tradition espagnole de saint Jacques forme un tout cohérent, et chacun des épisodes qui la constituent (apostolat, reliques, interventions miraculeuses) permet de légitimer les autres. Cependant, il convient de remarquer que la figure du matamores est l'une des clés de voute de la stratégie argumentative des zélateurs : argument principal dans la polémique des *Votos* et du patronage, elle devient une preuve essentielle de l'apostolat de saint Jacques dans la péninsule. Comment expliquer la protection toute particulière dont jouit l'Espagne si l'apôtre n'a jamais évangélisé ce territoire ? Ainsi, le matamores est systématiquement exalté dans les productions écrites tandis que les images le représentant sur un cheval en attitude triomphante deviennent pléthoriques¹²². La « surreprésentation » de saint Jacques matamores, à laquelle nous avons fait allusion dans le chapitre précédent, semble donc atteindre son paroxysme en cette fin de XVI^e et cette première moitié du XVII^e, sous l'influence de ces polémiques.

Malgré tout, ces constats ne doivent pas masquer le profond paradoxe qui se pose ici. En effet, malgré l'omniprésence de saint Jacques ainsi que la vigueur et la proximité des auteurs et des artistes, la spiritualité connaît à cette même époque une rénovation et une mutation profondes. De nouveaux modèles de sainteté s'imposent, notamment en Espagne, ce dont témoignent les canonisations multiples de 1622 : les figures de sainte Thérèse ou de saint Ignace, par exemple, plus conformes aux nouvelles exigences imposées par la Contre-réforme, sont exaltées. Ils ne parviennent pas, dans un premier temps, à s'emparer du patronage national ni à effacer la figure de saint Jacques à laquelle est fortement attachée une grande partie des Espagnols. Cependant, ce sont les fondations mêmes de la tradition jacobéenne qui avaient souffert dans cette affaire et, les efforts des auteurs et artistes dévots pour exalter la figure de saint Jacques ne peuvent enrayer un phénomène inéluctable : l'image du matamores renverrait désormais, à partir de la

¹²² À ce propos on pourra consulter le catalogue des œuvres établi par N. CABRILLANA CIÉZAR in *op. cit.*, pp. 261-269.

deuxième moitié du XVII^e siècle, à un passé mythique et glorieux. L'image persiste, les productions iconographiques de la fin du siècle et du siècle suivant en témoignent, mais seulement comme le reflet d'un souvenir que certains, nostalgiques, s'attachent à entretenir.

CONCLUSION

La sainteté militaire est tout entière basée sur un paradoxe puisqu'elle associe étroitement deux concepts qui paraissent irréconciliables. Même si la sainteté n'est pas une réalité figée dans le temps et qu'elle connaît de nombreuses évolutions, les saints de toutes les époques se caractérisent par leur faculté à exercer la vertu à un degré héroïque, à lutter en faveur de la foi, soit par leur martyre soit par leurs actes, et enfin à multiplier les miracles avant comme après leur mort. La définition du *Dictionnaire de Théologie Catholique*¹ résume ces facultés en deux mots : pureté et vertu, auxquels il conviendrait d'ajouter un troisième, miracle, condition *sine qua non* pour qu'un saint soit reconnu officiellement comme tel. Or, il semble que ces notions, les deux premières en particulier, ne peuvent que s'opposer vivement à la *militia* qui va de pair avec le concept de violence.

Pourtant, la sainteté militaire est attestée dès les premiers écrits du Christianisme. La Bible même nous offre un exemple de saint militaire, saint Michel, un archange chef de guerre, victorieux de Satan, et dont les combats ornent les murs de nombreuses paroisses. Il ne s'agissait encore là que d'un combat céleste. C'est justement ce combat qui évolue au fil des siècles et fait que le concept de *militia Christi* connaît une mutation profonde. Par « soldat du Christ » on entend des réalités bien différentes selon l'époque et le contexte historique. Dans l'Antiquité, il s'agit de soldats romains martyrisés pour avoir refusé de sacrifier aux idoles, comme saint Georges, tandis qu'ils sont dans le haut Moyen Âge des militaires qui abandonnent volontairement les armes car ils refusent de verser le sang, comme saint Martin. Dans les premiers siècles c'est finalement le refus de la violence et le

¹ A. VACANT, E. AMANN, E. MANGENOT, « Sainteté », in *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique leurs preuves et leur histoire*, Paris, Letouzey et Ané, 1920-1950, tome XIV, p. 841.

dépôt des armes ou encore le choix de mener un combat spirituel (le martyr) qui fait accéder de simples soldats au rang de saints militaires.

L'évolution la plus significative a lieu plus tard, lorsque l'Église, plaidant jusque-là pour une attitude non-violente, se trouve confrontée aux sacs de seigneurs bandits puis aux guerres contre l'altérité religieuse, et change radicalement de position. Les activités belliqueuses sont progressivement sacralisées si bien que les *miles Christi* sont désormais à la fois des chevaliers sanctifiés pour leur participation à des entreprises saintes comme la Croisade et parce qu'ils y perdent la vie, soit des saints chevaliers qui apparaissent au cœur des combats pour venir en aide aux troupes chrétiennes en déroute.

C'est donc à cette dernière sous-catégorie de la sainteté militaire qu'appartiennent les saints matamores. On a pu voir pourtant que ces saints correspondaient parfaitement aux canons de la sainteté traditionnelle : deux d'entre eux sont des martyrs reconnus tandis que les deux autres sont d'importants confesseurs de la péninsule. C'est pourtant eux qui, lors des sombres heures de la lutte contre l'envahisseur maure, ont été désignés comme défenseurs et figures tutélaires. Si le choix de saint Georges se comprend, dans un sens, puisqu'il exerce, avant sa mort, le métier des armes, et que les légendes de certaines de ses miraculeuses interventions en faveur des Chrétiens orientaux, sont déjà connues, il a toutefois de quoi surprendre car rien, en effet, ne lie le militaire byzantin à l'espace et au peuple aragonais qui l'a pourtant choisi comme patron protecteur légitime. C'est la situation inverse qui se pose pour les trois autres saints matamores. De fait, saint Émilien et saint Isidore sont deux grandes gloires du sanctoral hispaniques, respectivement ermite originaire de la Rioja et archevêque de Séville, ils sont fermement arrimés au territoire qui les a vu naître et où se trouvent leurs reliques. Si saint Jacques n'est pas à l'origine, un saint espagnol, il est indéniable que les liens qui l'unissent à la péninsule sont solides. De fait, dès le VIII^e siècle, il en est considéré comme le « *caput, tutor et patronus* »², patron dont on invente les reliques en Galice un siècle plus tard. Apôtre du Christ et évangéliste, il n'est pas davantage soldat que les deux saints espagnols.

Cependant, les rois et seigneurs espagnols mènent une lutte de plus en plus féroce contre l'occupant musulman. S'il s'agit au départ de simples luttes contre un ennemi encore peu identifié, les Chrétiens prennent rapidement conscience qu'il convient de rétablir la foi. La guerre prend progressivement des accents providentialistes, et dès les X^e et XI^e siècles une idéologie de résistance contre l'autre, l'infidèle, émerge. Elle est placée sous la protection de l'apôtre dont on vient d'inventer les restes. Plusieurs facteurs contribuent ainsi à sacraliser les opérations de Reconquête et, c'est dans le contexte d'une

² B. DE LIÉBANA, cité par F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *op. cit.*, pp. 421-423.

guerre enfin considérée comme « sainte », entre la fin du XI^e et le XII^e siècle, que surgit la figure de saint Jacques matamores, puis celle des autres saints. Se distinguant des saints militaires orientaux, les saints matamores, saint Georges mis à part, présentent la particularité d'être des saints tout à fait pacifiques, éloignés des armes, qui sont « militarisés » pour la circonstance. C'est justement leur ancrage dans le territoire et leur condition de patron qui légitime et justifie leurs interventions dans les combats de la Reconquête. C'est en effet ce que l'on constate à la lecture des textes médiévaux. Ainsi, si le patronage de saint Jacques se veut « pan-hispanique », saint Émilien est le patron de la Castille. Saint Isidore quant à lui, succède, pendant un temps, à saint Jacques comme protecteur légitime des Léonais. La couronne aragonaise choisit donc de se démarquer, dès les premiers temps, de la Castille et du León en adoptant un saint que tout oppose. On a pu remarquer, au cours de notre étude, la volonté solidement manifestée des Aragonais de s'attacher cette figure ; la couronne, les institutions, le peuple l'adoptent ainsi comme patron. Le saint oriental était en définitive un bon choix et un candidat idéal pour la protection des Chrétiens de l'Est de la péninsule. En effet, sa vocation militaire et ses diverses interventions antérieures lui donnaient une légitimité toute particulière pour intervenir dans les combats de la Reconquête.

Au fil des siècles, avec l'apparition de légendes et la multiplication des récits les rapportant, se sont imposés deux modèles de sainteté militaire : d'une part, le modèle typiquement hispanique incarné par saint Jacques qui a, peu à peu, été militarisé pour finalement gagner ses galons de Capitaine céleste et s'imposer comme le matamores par excellence. Saint Émilien et saint Isidore suivent ce modèle : ce sont des saints qui ont de profondes racines dans le territoire espagnol et qui sont tardivement militarisés pour répondre à des besoins particuliers. On note cependant une hiérarchie entre ces saints et leur modèle, Jacques. Elle se manifeste clairement dans les nombreuses légendes rappelant leurs collaborations célestes où l'apôtre semble légitimer les interventions miraculeuses des deux autres. D'autre part, saint Georges, fort de sa carrière militaire *in vitam* puis *post mortem* est complètement autonome. Le premier témoignage de ses interventions en faveur des Aragonais, inclus dans le *Livre des hauts-faits* du roi Jacques I^{er} lui-même, souligne la volonté du roi d'établir un lien fort entre un saint indépendant et expérimenté – rappelons que dans son récit le roi évoque les interventions orientales du saint – et la couronne. Saint Georges se distingue donc des trois précédents ; il constitue le modèle que nous avons qualifié de « byzantino-aragonais ». Les différences entre ces deux modalités de la sainteté hispanique se manifestent également dans les récits des légendes et dans les représentations iconographiques des saints. Ainsi, si le saint militaire typiquement hispanique n'est véritablement militarisé qu'au terme d'un lent processus, il

n'est cependant jamais, même après cette évolution, représenté en plein combat. Brandissant l'épée et l'étendard ou la croix, son attitude est toujours triomphante et victorieuse. Saint Georges en revanche est un véritable saint guerrier, agissant et violent.

Notre recherche nous a donc permis d'établir une histoire de la sainteté militaire hispanique qui voit le jour après une lente gestation du concept de violence, alors que le processus de sacralisation de la guerre a pleinement abouti, à la fin du XI^e siècle. Les XII^e et XIII^e siècles correspondent ainsi à une période où se forment et se multiplient les légendes, le dernier tiers du XIII^e et le XIV^e correspondraient plutôt à une période de multiplication et consolidation de ces dernières puis de fixation des « modèles » de saints matamores. C'est à partir de là que s'affirment ces deux sous-catégories concurrentes de la sainteté militaire hispanique, l'une à l'Ouest et l'autre l'Est, l'une aux accents triomphants, l'autre aux accents guerriers, mais toutes deux étroitement liées à un territoire et une histoire, et permettant d'unifier, de fédérer un peuple, de créer une identité. Il n'était donc pas possible, à notre sens, d'analyser la figure et les représentations des saints matamores sans avoir en présence leur solide ancrage dans un tel espace et dans un tel contexte.

L'analyse des productions médiévales a révélé que la représentation des matamores gagne du terrain et que leurs interventions sont rapportées dans un nombre de sources toujours plus élevé et toujours plus varié. Les légendes connaissent donc une diffusion accrue, qui n'est bien évidemment pas dépourvue d'enjeux. Ainsi, si les chroniqueurs font entrer les saints matamores dans l'Histoire, leur démarche est intéressée et revendicative. La figure des matamores acquiert, dans les textes de ces derniers, une résonance politique, prouvant la prééminence de León sur Tolède sous la plume d'un Lucas de Tuy, ou unifiant symboliquement le territoire de l'Espagne et ses habitants, sous la bannière de saint Jacques et sous la domination de la Castille, avec Alphonse X. Jacques I^{er} utilise, quant à lui, la figure de saint Georges pour sacraliser et exalter sa couronne tandis que Vagad, toujours enclin à affirmer la supériorité de l'identité aragonaise, fait de la bataille d'Alcoraz un vrai mythe de fondation comparable à celui de Clavijo. Les documents administratifs n'avaient pas réellement un autre usage que d'unifier le territoire autour d'une figure tutélaire pour s'affranchir de la domination des autres : celui de Clavijo permettait à Compostelle de contrecarrer les prétentions grandissantes de la métropole de Tolède tandis que celui d'Hacinas permettait au comté de Castille de s'affranchir du royaume de León. Les matamores apparaissent donc comme les réponses politiques d'un genre nouveau aux divers conflits de pouvoirs qui déchirent la péninsule, et leurs représentations ne peuvent être comprises en dehors de ce contexte.

Avec la fin de la Reconquête et la réunion des couronnes de Castille et d'Aragon, les matamores auraient pu perdre de leur sens. Malgré tout, ce n'est pas le cas, car la légende pouvait être réadaptée aux nouveaux conflits et aux nouvelles exigences. La lutte contre l'altérité religieuse fait encore partie intégrante du pays même si cet autre a changé et qu'il n'est plus l'envahisseur maure. Cependant, le royaume, en partie unifié grâce à l'action des rois catholiques, n'a plus besoin d'autant de figures tutélaires. C'est saint Jacques qui profite pleinement de cette mutation profonde. En effet, ce saint domine la production historiographique, hagiographique et iconographique, si bien que l'on peut parler d'une « surreprésentation » de saint Jacques par rapport aux autres matamores. Cette domination de l'apôtre s'explique aisément par le succès de ses légendes, notamment celle de Clavijo, pratiquement devenue métonymie des interventions célestes dans la péninsule, tous saints confondus. Elle est en effet celle qui parle le plus aux fidèles et à l'imaginaire collectif et donc celle sur laquelle auteurs et artistes s'attardent davantage. Cependant, d'autres font le choix d'actualiser le mythe en représentant le saint matamores aux prises avec les nouveaux ennemis de la monarchie catholique ou en relatant quelques-uns de ses tout nouveaux exploits. L'importance de saint Jacques matamores après la Reconquête est donc manifeste, favorisée par de nombreux facteurs : les efforts du chapitre compostellan pour maintenir vivants les exploits de leur saint se conjuguent à l'attitude des monarques guerriers, Charles Quint et Philippe II, qui placent encore leurs luttes sous sa sainte protection.

Parallèlement, les autres matamores perdent du terrain, et leurs représentations n'ont plus qu'une envergure locale, malgré les efforts des institutions et des ecclésiastiques des centres qui leur sont dédiés. Leurs productions, parfois monumentales ou d'une grande envergure, ne suffisent pas pour promouvoir efficacement la figure de ces matamores hors des limites d'une ville ou d'un diocèse. Saint Georges matamores disparaît presque totalement, détrôné par la figure du dragonicide, même si l'Aragon ne renonce pas à sa figure tutélaire et revendique avec force le droit de se placer sous la protection d'un saint différent de celui de la Castille. Dans le nouveau contexte où les ennemis sont multiples, le combat contre le dragon, représentant le « Mal » sous toutes ses formes, semble plus efficace. Le succès de la représentation de saint Georges plantant sa lance dans le dragon ne se dément pas. Adopté comme l'emblème de plusieurs institutions politiques de ce royaume, cette image est celle qui associe désormais étroitement saint Georges à l'Aragon.

Finalement, ce qui sauve saint Jacques matamores, c'est son ancrage « national », sa condition de patron d'un peuple dans son ensemble. Cela explique, dans les premiers temps, que le nombre d'ouvrages et d'œuvres qui lui sont consacrés ne faiblit pas.

Cependant, la production n'est pas linéaire et les années centrales du Siècle d'Or sont marquées par une surabondance de la figure du matamores. Encore une fois, ce phénomène ne peut être séparé de son contexte, celui des diverses polémiques qui touchent les fondements de la légende espagnole de saint Jacques : la remise en cause du *Voto*, suivie de celle de l'apostolat en Espagne, puis enfin celle de son patronage. De fait, l'ensemble de la production fait, plus ou moins directement, écho à ces controverses. La figure du matamores y tient une place de choix puisqu'elle la clé de voute de l'argumentation de l'ensemble des zéloteurs. La représentation s'en retrouve biaisée dans la mesure où elle est entièrement adaptée aux exigences de la cause. Pourtant le nombre de productions qui sont consacrées à saint Jacques ne peuvent pas cacher le profond renouveau religieux que traverse l'Europe, l'Espagne en particulier, et dont la figure du matamores est exclue. Au bout du compte l'omniprésence de saint Jacques, dans les écrits de toute nature comme sur les murs et façades des Églises et hôpitaux, sert à affirmer sa supériorité sur les autres saint matamores. Mais, dans le même temps, elle tente de masquer une inéluctable perte de vitesse par rapport à une sainteté moderne, résolument tournée vers le futur, alors que la légende du matamores est tournée vers le passé. Les représentations de saint Jacques nous informent donc sur le sentiment d'une Espagne tiraillée entre une nouvelle conception de la sainteté promue par des monarques qui se veulent chantres de la Contre-réforme et une tradition séculaire défendue de manière véhémence par un large pan de la société, ecclésiastique et nobiliaire, mais pas seulement. Saint Jacques matamores a toujours, en cette fin de XVII^e, ses fervents défenseurs.

TABLE DE MATIÈRES

NOTE PRÉLIMINAIRE:	1
Note concernant les citations et les traductions :	1
Choix des annexes :	1

INTRODUCTION 5

Les matamores et la critique	8
Une Histoire de la sainteté militaire hispanique	12
Une histoire culturelle des matamores	14

CHAPITRE PREMIER

Les saints matamores au regard des critères généraux de la sainteté17

I. UN TYPE DE SAINTETÉ CANONIQUE ?	19
A. Sainteté et saintetés	20
Martyr, confesseur ou docteur de l'Eglise	20
Sainteté reconnue, sainteté promue et sainteté canonisée	22
Sainteté populaire, sainteté locale et sainteté universelle	25
B. Les matamores : un type de sainteté « traditionnelle »	28
La supériorité des cultes immémoriaux	28
Saint Jacques le Majeur : un prestige inébranlable	28
Saint Georges, le « mégalomartyr » aux deux visages, universellement reconnu et adopté	31
Saint Émilien de la Cogolla, l'ermite confesseur	33
Saint Isidore de Séville ou de León, le docteur des Espagnes	36
II. CANONS ET CRITÈRES DE LA SAINTETÉ	38
A. Prouver la sainteté	40
Une vie extraordinairement vertueuse	40
Les vertus des saints matamores dans les hagiographies du Moyen Âge et du Siècle d'Or	43

B. La sainteté prouvée ou la capacité miraculaire	51
Les saints, des faiseurs de prodiges.	51
Quels miracles pour les saints matamores ?	54

CHAPITRE DEUX

Violence et sainteté : Les saints militaires, l'histoire d'une évolution hagiographique65

I. VIOLENCE ET GUERRIERS DANS LA BIBLE	69
A. La Bible et ses paradoxes : le « Tu ne tueras pas » face à la violence permanente....	69
La violence de l'Homme	69
La violence de Dieu	70
B. Le saint militaire de la Bible : saint Michel, chef des armées célestes.....	73
II. LES MARTYRS MILITAIRES DE L'ANTIQUITE.....	76
A. Le martyre des militaires : causes historiques	76
B. Les martyrs militaires, caractères et cultes	79
III. LES SAINTS MILITAIRES DE L'EMPIRE PAÏEN A L'EMPIRE CHRÉTIEN.....	85
A. Le temps des débats : condamnation ou acceptation de la violence ?.....	85
Une position radicalement pacifique	85
Un nécessaire inflexionnement.....	87
Saint Augustin et la guerre juste.....	88
B. Saint Martin ou le soldat chrétien renonçant au combat.....	90
C. Le <i>miles Christi</i> : histoire d'un glissement sémantique et d'une première évolution hagiographique.	94
IV. SACRALISATION DE LA GUERRE ET NOUVELLE SAINTETE MILITAIRE....	95
A. De la guerre juste à la guerre « très sainte »	95
La guerre sainte : une locution tardive mais une réalité précoce.....	95
Les facteurs de sacralisation des entreprises guerrières	97
La croisade, « guerre saintissime ».....	101
B. La nouvelle <i>militia Christi</i> : les guerriers saints et les saints guerriers	103

CHAPITRE TROIS

Une sainteté militaire typiquement hispanique..... 113

I. LE CONTEXTE TRÈS PARTICULIER DE LA RECONQUÊTE.....	116
A. L'Espagne et la guerre sainte.....	119
Dieu, l'Église et la guerre	119
Nature de la Reconquête espagnole.....	120
B. Une guerre en voie de sacralisation : les dimensions religieuses de la Reconquête des premiers siècles (VIII ^e –X ^e s.)	124
La guerre dans le cycle historiographique asturien	124
Guerre et sainteté : l'émergence de la figure de saint Jacques	128
C. Une croisade avant la lettre ? Le XI ^e siècle et ses nouveaux facteurs de sacralisation	132
Facteurs historiques : une augmentation des violences et des tensions.....	132
La papauté et l'entreprise de Reconquête.....	135
II. SAINTS MILITAIRES ESPAGNOLS : LES MATAMORES ET L'ESPAGNE	139
A. Les matamores et le territoire péninsulaire.....	141
B. Des saints au service d'une identité : la question du patronage.....	157
Saint Jacques, un saint « national » ?.....	158
Saint Isidore et saint Émilien, copies ou concurrents locaux ?	165
Saint Georges, un Byzantin récupéré par le royaume d'Aragon	173

CHAPITRE QUATRE

Le Moyen Âge : De la légende aux légendes..... 181

I. LA NAISSANCE DE LA LÉGENDE DE SAINT JACQUES <i>MILES CHRISTI</i>	183
A. Les débuts de la sainteté militaire espagnole.....	183
L' <i>Historia Silense</i> et la légende de saint Jacques à Coimbra	183
Le Privilège des vœux de Ramire I ^{er} : saint Jacques à Clavijo.....	186
B. La question polémique des origines.....	189
Matamores et Dioscurisme	190
L'héritage des Beatos et des chevaliers de l'Apocalypse.....	194

Le cavalier victorieux et les saints chevaliers	197
II. MULTIPLICATION ET FOISONNEMENT DES LEGENDES	201
A. Les premiers témoignages écrits.....	201
B. Filiations : de saint Jacques aux autres saints	204
Saint Isidore, le successeur	205
Saint Émilien : du Privilège de Ramire à celui de Fernán.....	209
Saint Georges, une filiation plus douteuse	212

CHAPITRE CINQ

La fixation d'un modèle ? Les saints dans les batailles : évolutions, constantes, originalités 223

I. LE DEROULEMENT DES BATAILLES.....	226
A. Insupportables pression et oppression musulmanes : une forte volonté de résister à la domination	227
B. Faiblesse numérique des Chrétiens et déséquilibre des forces	231
C. Batailles merveilleuses	234
Sept ans de siège.....	234
Des tueries miraculeuses	236
D. Victoires triomphantes.....	238
Morts musulmans versus morts chrétiens.....	238
Une alternative à la mort : la fuite	240
II. LES CELESTES APPARITIONS	241
A. Des incursions nocturnes	241
Présence et fonctions de l'apparition nocturne dans les récits	241
L'absence d'apparitions nocturnes	250
B. Le saint sur le champ de bataille : fonctions.....	251
Coimbra et Clavijo : des antithèses	252
Les légendes de saint Isidore	254
La légende de Hacinas et ses différentes versions.....	257
L'intervention d'une armée céleste	260

Le cas du saint Georges matamores	263
C. Les matamores : physique et attributs.....	268
Blancheur, lumière et brillance : un signe évident de sainteté	269
Le traitement du corps : le physique des saints matamores.....	271
Les emblèmes du saint soldat : armes et monture	278
D'autres attributs : étendard, croix et équipement.....	286

CHAPITRE SIX

Quand l'Histoire fait la légende et la légende devient

Histoire : Quelques enjeux 295

I. LES CHRONIQUEURS, RELAIS ENGAGÉS DES LÉGENDES	301
A. L' <i>Historia Silense</i> et ses enjeux	302
B. Lucas de Tuy <i>versus</i> Rodrigue Jiménez de Rada	306
C. Alphonse X, un chroniqueur innovant mais toujours engagé.....	311
D. Saint Georges pour les chroniqueurs catalans et aragonais	316
Les intentions des premiers chroniqueurs	316
Vagad, vers un renouveau historiographique : la diffusion à grande échelle des gloires de l'Aragon.....	319
II. FALSIFICATION DE DOCUMENTS ADMINISTRATIFS : LA PROBLEMATIQUE DES <i>VOTOS</i>	322
A. La falsification comme point de départ des légendes.....	322
Saint Jacques à Clavijo	322
Saint Jacques et saint Émilien à Hacinas.....	325
B. Enjeux économiques et politiques ? L'exploitation de la figure de saint Jacques dans le <i>Privilège des vœux de Ramire I^{er}</i>	327
C. Le Privilège des vœux de Fernán González et ses versions Romance : économie et propagande.....	331
III. LES MATAMORES DANS LES HAGIOGRAPHIES MEDIEVALES	335
A. La bataille de Hacinas chez Berceo, quels enjeux ?	335

B.	L'hagiographie : un genre différent pour des enjeux renouvelés. Le cas de saint	
	Isidore	341
	Lucas de Tuy, chroniqueur et hagiographe	341
	La vision d'Alphonse Martínez de Tolède, archiprêtre de Talavera	347
C.	Saint Jacques et ses hagiographes.....	349
	Le Liber et ses enjeux.....	349
	Une nouvelle compilation pour de nouveaux enjeux : el Tractado que se llama	
	copilacion de los vitoriosos mirablos del glorioso bienaventurado Apostol	
	Santiago	352

CHAPITRE SEPT

Les saints de la Reconquête après la Reconquête : Les matamores au Siècle d'Or..... 359

I.	LA « SURREPRÉSENTATION » DE SAINT JACQUES DANS LES PRODUCTIONS	
	AURISÉCULAIRES	363
A.	Clavijo, métonymie des apparitions	363
B.	Actualisations de la figure de saint Jacques matamores	367
C.	Une volonté encyclopédique.....	370
II.	SAINT GEORGES : DES LÉGENDES EN MUTATION	373
A.	Saint Georges dans la peinture et sculpture auriséculaires.....	373
B.	Saint Georges dans les chroniques du Siècle d'Or	375
	Les chroniques aragonaises	375
	Les chroniques générales.....	376
C.	Saint Georges et ses hagiographes.....	382
	Gaspar de la Figuera et sa Vie du saint d'Aragon	382
	La présence de saint Georges dans les Flos sanctorum	384
III.	LES CAS DE SAINT ISIDORE ET DE SAINT ÉMILIEN : UN DIFFICILE	
	SAUVETAGE	387
A.	Saint Isidore, un saint très lié à une ville et une collégiale.....	387
	Les traductions de Lucas de Tuy	388

Les productions locales	392
Les productions « générales »	395
B. Saint Émilien, un patron pour... un monastère.....	396
Saint Émilien dans les productions d'ordre général	397
L'œuvre des Bénédictins	398

CHAPITRE HUIT

Saint Jacques : un saint au cœur des polémiques..... 407

I. DEUX SIÈCLES DE REMISES EN CAUSE	409
A. La remise en question du culte des saints.....	409
B. Le refus du Voto de saint Jacques	411
Los Pleitos : une bataille juridique contre Compostelle	411
Morales et la défense du Voto	413
C. L'apostolat de saint Jacques dans la péninsule	416
Le feu aux poudres	417
Les fragiles arguments des zéloteurs : les fausses chroniques et les livres de plomb ..	419
D. La question du patronage : des polémiques qui déchaînent les passions	422
Une patronne pour l'Espagne	422
En faveur d'un patronage exclusif.....	424
Saint Michel : un guerrier comme nouvel adversaire.....	428
II. LA LITTÉRATURE AU SERVICE DE LA DEFENSE JACOBÉENNE.....	430
A. Saint Jacques, un simple martyr chrétien ?	430
Martyre et Contre-réforme	430
Saint Jacques dans les Flos d'après 1563	432
B. L'hagiographie comme réponse aux affronts	436
Un engagement revendiqué	436
Castellá et son apologie de saint Jacques à Clavijo.....	438
Ojea, exaltation et promotion de la matière jacobéenne.....	442
Calderón et Pardo Villaroel, le patronage en question	444
C. La mise en théâtre de la légende de Clavijo	447

CONCLUSION	457
TABLE DE MATIÈRES.....	465